Friedrich Gogarten

Glaube und Wirklichkeit

Class 234.25 G557g Book
General Theological Seminary Library
CHELSEA SQUARE, NEW YORK

Purchased from the fund bequeathed to the Seminary by
EUGENE AUGUSTUS HOFFMAN, D. D.
DEAN 1879-1902

OTTO HARRASSOWITZ
BUCHHANDLUNG
:LEIPZIG:

Friedrich Gogarten

Glaube und Wirklichkeit

UNION THEOLOGICAL SEMINARY
LIBRARY
NEW YORK

Erstes und zweites Tausend

Verlegt bei Eugen Diederichs in Jena 1928

234.25
G557g
87253

Printed in Germany
Alle Rechte, insbesondere das der Übersetzung in fremde Sprachen, vorbehalten. Copyright 1928 by Eugen Diederichs Verlag in Jena

Herrn Generalsuperintendent D. Otto Meyer
in dankbarer Verehrung

Vorwort

Die Arbeiten, die in diesem Buche gesammelt sind, sind bis auf die Einleitung schon an anderen Stellen einzeln veröffentlicht worden. Und zwar „Protestantismus und Wirklichkeit" als Nachwort meiner bei Chr. Kaiser in München erschienenen Ausgabe von Luthers Schrift „Vom unfreien Willen"; „Kirche und Wirklichkeit" (unter dem Titel „Das Wort und die Frage nach der Kirche"), „Glaube und Wirklichkeit" und „Was ist Wort Gottes?" in Zwischen den Zeiten; „Der protestantische Glaube" in der Zeitwende; „Predigt und Wort Gottes" als Nachwort meiner bei Eugen Diederichs in Jena erschienenen Auswahl von Lutherpredigten und „Bibel und Kirche" in Schule und Evangelium. So ist zwar jede Arbeit in sich abgeschlossen. Bei der starken Gegensätzlichkeit jedoch, in der meine theologischen Gedanken zu der heute üblichen Theologie und dem heutigen Denken überhaupt stehen, werden diese Arbeiten, wenn sie nunmehr nebeneinander stehen, dem Leser, wie ich hoffe, leichter verständlich sein.

Bei dieser Gelegenheit möchte ich auf zwei Bücher hinweisen, denen ich mich in Hinsicht auf die in den hier gesammelten Aufsätzen begonnene Arbeit zu besonderem Danke verpflichtet weiß. Das eine ist das Werk von Karl Nötzel über die soziale Bewegung in Rußland (Deutsche Verlagsanstalt, Stuttgart), und das andere Martin Bubers Schrift „Ich und du" (Inselverlag).

Ich freue mich, dieses Buch dem Herrn Generalsuperintendenten D. Otto Meyer in Magdeburg widmen zu dürfen, in herzlicher Dankbarkeit dafür, daß er mir Gelegenheit gegeben hat, der Kirche mit meiner theologischen Arbeit zu dienen.

Dorndorf a. d. Saale, im August 1928

Einleitung

Daß der christliche Glaube sich heute in einer ganz großen Krisis befindet, ist eine nachgerade ziemlich allgemein erkannte Tatsache. Weniger allgemein erkannt ist dagegen die Ursache dieser Krisis. Man ist sehr oft der Meinung, diese Krisis sei durch den Materialismus des letzten Drittels des vorigen Jahrhunderts und seine Nachwirkungen herbeigeführt. Und man glaubt darum, jetzt wieder aufatmen zu können, wo in der allgemeinen geistigen Lage dieser Materialismus als philosophische Doktrin weithin als erledigt angesehen werden darf und die idealistische Denkweise ganz offenbar die verlorenen Positionen zurückerobert. Man meint, damit sei nun auch dem christlichen Glauben die Lebensmöglichkeit wiedergegeben. Denn wenn man dieses idealistische Denken auch nicht immer einfach dem christlichen Glauben gleichsetzt — man lese, um nur ein Beispiel einer solchen Gleichsetzung zu nennen, etwa die erbaulichen Betrachtungen, die die bürgerliche Presse bis hin zur deutschen Volkspartei ihren Lesern zu den großen christlichen Festtagen meint schuldig zu sein —, so ist man doch überzeugt von der engsten Verwandtschaft dieses Denkens mit dem christlichen Glauben und sieht zum mindesten in diesem Denken die unentbehrliche Grundlage für den Glauben. Diese Identifizierung und Verquickung scheint mir nun für den christlichen Glauben und sein Verständnis unendlich viel kritischer zu sein als der ödeste Materialismus es je sein könnte. Denn dem christlichen Glauben kann nichts Schlimmeres geschehen, als daß er sich selbst nicht mehr versteht. Und diese Gefahr droht ihm und hat ihm von einer idealistischen Denkweise her immer mehr gedroht als von einem anderen Denken aus. Dabei ist die Gefahr nicht die, daß sich die idealistische Denkweise mit dem christlichen Glauben verwechselt. Sondern daß der christliche Glaube sich nicht mehr von jenem Denken und das heißt etwa vom

Glauben an den geistigen Kern des Menschenwesens zu unterscheiden vermag. Daß der christliche Glaube dieses Vermögen, die Geister zu unterscheiden, immer mehr verliert — die große Lausanner Kirchenkonferenz für Glauben und Verfassung war für den, der sehen konnte, ein Zeichen höchster Gefahr —, das ist der eigentliche Grund der Krisis.

Das wird noch deutlicher, wenn man sich klar macht, worin sich diese Krisis äußert. Sie äußert sich vor allem darin, daß der christliche Glaube der Wirklichkeit immer ferner rückt. Auch hier ist man meines Erachtens nicht auf der richtigen Spur, wenn man meint, das Bedenkliche sei der bekannte und oft beklagte Widerspruch zwischen dem sogenannten christlichen Glauben und einem ihm angeblich immanenten Ideal einerseits und der Wirklichkeit andererseits. Ganz abgesehen davon, ob hier nicht ein Mißverständnis des christlichen Glaubens vorliegt, muß man sagen, daß es diesen Widerspruch zu allen Zeiten, auch den „christlichsten" in scharfer Form gegeben hat. Das eigentlich Kritische in dem heutigen Verhältnis von Glaube und Wirklichkeit scheint mir vielmehr darin zu liegen, daß der christliche Glaube, so wie man ihn heute in Theologie und Kirche versteht, an der Wirklichkeitsferne des heutigen geistigen Lebens teilnimmt. Denn das ist das Charakteristische des heutigen geistigen Lebens, daß es mit dem wirklichen Leben erschütternd wenig zu tun hat. Es scheint mir wirklich nicht zuviel behauptet, wenn man sagt, daß das heutige Denken den Problemen, die uns an allen Ecken und Enden aus dem wirklichen Leben entstehen, vollständig ratlos gegenübersteht. Was weiß denn das heutige Denken Ernsthaftes etwa zu dem Eheproblem zu sagen? Was weiß es zur Politik zu sagen? Vermag es uns etwa von der jämmerlichen Groteske unserer innerpolitischen Entwicklung, der geist- und sinnlosen Parteizersplitterung, zu befreien? Ist nicht alles, was heute zu diesen und anderen Fragen, die die Fundamente unserer gesamten Existenz betreffen, gesagt wird, gesagt werden kann, von einer erschütternden Hilflosigkeit?

Unser heutiges geistiges Leben ist in Wahrheit das von gestern. Das heißt, es ist die Geistigkeit eines intellektuellen Bürgertums, das zwar die Probleme ahnt, die aus einer elementaren Erschütterung der großen allgemeinen Ordnungen und Formen des mensch-

lichen Lebens entstehen, dem das aber rein intellektualistische, sozusagen private — man sagt statt dessen lieber: persönliche — Probleme sind, weil dieses Bürgertum faktisch noch in jenen Ordnungen lebte. Es hätte sich das Bürgertum diese Ordnungen gar nicht zu solchen Problemen machen können; es hätte ihnen gegenüber gar nicht solche Fragen persönlicher Lebensgestaltung diskutieren können, wenn es nicht selbst, als ein Teil dieser Ordnungen, faktisch seine Existenzmöglichkeit durch sie gehabt hätte. Solange dieses faktische Begründetsein der eigenen bürgerlichen Existenz in diesen Ordnungen dauerte, konnte es scheinen, als ob mit der Erörterung solcher Probleme persönlicher Lebensgestaltung etwas getan sei, die sich einem aus der mehr oder weniger schweren und problemreichen Einfügung und subjektiven, überzeugungsmäßigen Anerkennung dieser Ordnungen ergeben. Es ist das seitdem unablässig erörterte Problem des Verhältnisses von Individuum und Gemeinschaft. Wie es gestellt ist im Sinne dieses intellektuellen Bürgertums, das heißt des seiner geistigen Freiheit bewußt gewordenen Menschen, dem alle Dinge zur Ausübung seiner Freiheit, der Ausbildung seiner Persönlichkeit dienen müssen, so wird es auch gelöst: die Gemeinschaft und mit ihr die großen Ordnungen des menschlichen Lebens werden verstanden im Sinne der autonomen Persönlichkeit, als ihre eigene Erweiterung in die Umwelt hinein, als ihr Werk, das darum auch nur durch die Ausbildung der freien Persönlichkeit ihr Bestehen hat[1]. Aber diese Lösung ist nur eine Lösung für den privaten Menschen, für den, der sich in der Sphäre seines persönlichen Lebens mit den bestehenden, gesicherten und ihn sichernden Ordnungen auseinandersetzen will, und dessen Problem es ist, wie er der offenbaren Unpersönlichkeit, den Bindungen und sachlichen Zwängen dieser Ordnungen gegenüber seine Persönlichkeit und Freiheit wahren kann. Heute nun ist uns das Problem nicht mehr als ein privates, als ein Problem des persönlichen Lebens aufgegeben, sondern durchaus als ein öffentliches. Das heißt, für uns ist heute das Problem nicht, wie wir uns unter Wahrung des persönlichen Lebens in die Ordnungen einfügen können. Für unsere geistigen Väter, die Männer um 1800, waren diese Ordnungen faktisch noch vorhanden,

[1] Vgl. H. Herrigel, Das neue Denken. Berlin 1928.

sie bestimmten faktisch noch ihr Leben. Damals konnte man es sich darum noch leisten, die Probleme zu haben, die man damals bewegte. Freilich auf die Gefahr hin, daß man vom Kapital zehrte und das Leben eines schöngeistigen Rentners führte[1]. Das Kapital ist nun verzehrt. Und darum ist für uns das Problem, wie wir überhaupt wieder dazu kommen, diese Ordnungen zu erfassen und sie für unser Leben zurückzugewinnen. Denn das ist unser Zustand, daß uns die Ordnungen des Lebens entweder schon verloren sind oder daß sie daran sind, uns verloren zu gehen. Und das ist das Verhängnisvolle unserer Situation, daß das geistige Leben, daß die Gedanken, die wir von unseren geistigen Vätern ererbt haben, zur Lösung unseres Problems schlechterdings nichts helfen. Mit den Begriffen, die gebildet sind, um alles Unpersönliche, alle sachlichen Bindungen, ohne die es keine Ordnung im tatsächlichen Leben der Menschen gibt, für den geistigen Menschen zu überwinden, um eine private, persönlich-individuelle Existenz in ihnen und an ihnen vorbei zu führen, kann man diese Ordnungen nun einmal nicht erfassen. Höchstens als etwas Unterwertiges, als das, was für den geistigen Menschen überwunden ist, wovon er als Persönlichkeit grundsätzlich frei ist. Heute aber geht es darum, die großen Ordnungen wieder als die zu erfassen, ohne die überhaupt kein menschliches Leben möglich ist. Das aber kann man nur so, daß man den ungeheuren Fehler einsieht, den man macht, wenn man diese Ordnungen von dem seine Freiheit suchenden und sich und sein Leben aus sich selbst begreifenden Menschen aus zu verstehen sucht, statt den Menschen, wer und wie er auch sei, von diesen Ordnungen aus zu verstehen, denen gegenüber es ebenso gewiß keine Emanzipation, auch nicht des geistigsten und seiner selbst gewissesten Menschen gibt, wie sie den ganzen Menschen in Anspruch und in Bindung nehmen, und die darum auf keine Weise eine private, persönlich-individuelle Angelegenheit des Menschen sind. Diesen Fehler wird man aber nicht einsehen können, ohne den Fehler dieser modernen, auf das private, persönliche Leben gerichteten Geistigkeit zu erkennen, der darin besteht, daß sie den Kern des Menschen und der menschlichen Wirklichkeit in

[1] Vgl. S. A. Kaehler, Wilhelm von Humboldt und der Staat. Ein Beitrag zur Geschichte deutscher Lebensgestaltung um 1800. München und Berlin 1927.

seiner Freiheit und Ichhaftigkeit, in der autonomen, auf sich selbst gestellten Persönlichkeit sieht. Weil sie das tut, darum steht sie den Problemen, die uns heute aufgegeben sind, so hilflos gegenüber. Darum die hoffnungslose Fremdheit dieses Denkens gegenüber der Wirklichkeit, die nicht die Wirklichkeit des privaten Menschen, das ist: der autonomen Persönlichkeit ist, die alles Gegebene in einen Inhalt ihrer Innerlichkeit und ihrer Freiheit zu verwandeln vermag, sondern die die Wirklichkeit des öffentlichen Menschen ist, dem alle innere Geordnetheit und Systematik seiner Persönlichkeit nichts hilft gegenüber der entsetzensvollen Unordnung, die heute das Leben der Menschen in jeder Beziehung beherrscht und beherrschen muß, weil ihre letzte Wahrheit, nämlich die von der Wirklichkeit des in sich freien, auf sich selbst stehenden und die Welt von sich aus verstehenden modernen Menschen, nach der sie heute ihr Leben zu leben versuchen, eine Lüge ist.

Hier sollte, wenn irgendetwas noch helfen kann, der Glaube helfen. Er sollte die Lüge, den Wahn, das Schmarotzerhafte der modernen autonomen Persönlichkeitsidee aufdecken und uns damit wieder die Wirklichkeit sehen lehren und uns unmittelbar vor sie hinstellen. Aber das vermag er nicht. Und er vermag es darum nicht, weil man ihn heute nicht aus ihm selbst versteht, sondern aus dieser wirklichkeitsfernen Geistigkeit. Das Verständnis für den christlichen Glauben und sein Besonderes ist deshalb heute so gut wie ganz verschwunden. Man mag im günstigsten Fall noch im allgemeinen seine tiefe Verschiedenheit von der modernen Geistigkeit gesehen zu haben meinen; man kann etwa gemerkt haben, daß das idealistische Denken — denn darum und um seine Umkehrungen, die aber in bezug auf das Entscheidende, nämlich das Verhältnis zur Wirklichkeit, sich von ihm nicht wesentlich unterscheiden, handelt es sich in der uns alle heute beherrschenden Geistigkeit — nur das Verhältnis des Ich zum Gegenstand, also das Ich-Es-Verhältnis kenne, daß ihm dagegen das Verhältnis zum anderen Menschen, also das Ich-Du-Verhältnis, verborgen sei. Trotzdem aber spricht man auch dann in bezug auf die Innerlichkeit, die dieses Denken darstellt, von einer Wahlverwandschaft zwischen christlichem Glauben und idealistischer Philosophie[1]. Gerade aber diese durchaus ichhafte,

[1] Em. Hirsch, Die idealistische Philosophie und das Christentum. Gütersloh 1926. Vgl.

auf sich selbst bezogene Innerlichkeit, deren virtuose Ausbildung und außerordentlich tiefsinnige Begründung allerdings die Größe des Idealismus ausmacht, ist das Verhängnis. Gerade das Festhalten an ihr oder auch nur die Behauptung einer Wahlverwandschaft zwischen ihr und dem christlichen Glauben versetzt den christlichen Glauben, so wie man ihn dann versteht, in dieselbe Wirklichkeitsferne, in der sich das idealistische Denken mit all seiner Innerlichkeit befindet, und macht es einem unmöglich, den christlichen Glauben richtig zu verstehen. Gerade aus dieser Innerlichkeit — mit der man heute, nachdem man sie vielleicht noch etwas christlich, im Sinne einer „christlichen" Weltanschauung gefärbt hat, den christlichen Glauben in weiten Kreisen gleichsetzt — erhält der christliche Glaube den uns heute so schwer bedrängenden Fragen gegenüber dieselbe Hilflosigkeit, die die heutige Geistigkeit überhaupt ihnen gegenüber hat. Der so, von dieser Innerlichkeit her, verstandene Glaube hat Bedeutung aber nur so weit, wie diese Innerlichkeit reicht.

Um zu verstehen, was das heißt, muß man sich klarmachen, was diese Innerlichkeit bedeutet. Das Ich gewinnt sie dadurch, daß es sich auf sich selbst besinnt und bezieht. Damit macht es sich frei von allem, was außer ihm ist. Es reserviert sich ihm gegenüber; es behält sich im Innersten für sich selbst zurück. Damit aber wird diesem so auf sich selbst bezogenen, sich für sich selbst reservierenden Ich alles, was ihm begegnet, zum Gegenstand, zur Sache. Es hat zu allem eben dasjenige Verhältnis, das man zur Sache, zum Gegenstand hat. Und damit, daß ihm alles zum Gegenstand wird, bezahlt das Ich seine Freiheit, seine Innerlichkeit. Das heißt, es bezahlt seine Innerlichkeit damit, daß es sich reserviert gegenüber dem anderen Menschen, zu dem man als zum Menschen kein Verhältnis gewinnen kann, wenn er einem zum Gegenstand geworden ist. Das ist das Furchtbare an dieser Innerlichkeit, daß man da, wo man sie sucht oder behauptet, den Menschen verliert. Gewiß, er bleibt einem als Gegenstand des Interesses, auch der Liebe — aber derjenigen Liebe, die, wie ein an-

dazu meine Schrift „Theologische Tradition und theologische Arbeit", Leipzig 1927 und meinen Aufsatz „Ein grundsätzliches Wort zur heutigen theologischen Kontroverse" in den Theologischen Blättern 1928, Sp. 119 ff.

gesehener Theologe die Liebe definiert, Interessengemeinschaft ist; er bleibt einem als Träger bestimmter Eigenschaften, dieser oder jener Werte und dergleichen. Aber den Menschen als solchen, die Bibel sagt: als Bruder, als Nächster, den kennt man nicht mehr. Man kennt ihn, wenn man von dem Verlangen nach dieser Innerlichkeit erfüllt ist und sie für das Höchste hält, so wenig, daß man gar nicht mehr merkt, daß der Mensch etwas anderes ist als Träger bestimmter Eigenschaften und Werte oder etwas dergleichen.

Wird nun der Glaube von dieser Innerlichkeit her verstanden, sieht man nicht, daß er sich von ihr wahrhaftig nicht weniger unterscheidet als von dem ödesten Materialismus, dann bleibt auch der Glaube hoffnungslos in dem engen Kreis gefangen, in dem der seine Innerlichkeit und das heißt sich selbst behauptende und reservierende Mensch gefangen ist. Und aus dem Glauben wird jene „gegenstandslose" Gläubigkeit, die man heute in Theologie und Kirche statt des Glaubens fast nur noch kennt. Gegenstandslos ist sie freilich im eigentlichen Sinne nicht, da ihr ja, wie wir gesehen haben, die ganze Welt zum Gegenstand wird; gerade so gut kann sie sich freilich selbst zum Gegenstand werden. Und es ist darum auch der Theologie, die diese Gläubigkeit verficht, nicht schwer, diesen Vorwurf der Gegenstandslosigkeit zurückzuweisen. Aber diese Gläubigkeit hat auf keinen Fall das als ihren Gegenstand, worauf der Glaube gerichtet ist, oder richtiger gesagt, wovon der Mensch im Glauben in Anspruch genommen ist, und was schon darum gar nicht zum „Gegenstand" des Glaubens werden kann. Diese Gläubigkeit ist darum auch eine Angelegenheit des privaten Menschen, etwas, was zur Pflege und Vertiefung und Verinnerlichung der Persönlichkeit zweifellos von größter Bedeutung ist, was den Menschen jedoch der Wirklichkeit gegenüber gerade so hilflos sein läßt, wie die moderne Geistigkeit das tut. Man empfindet heute in der Kirche und in der Öffentlichkeit sehr stark die Unfruchtbarkeit des Glaubens, der aber in Wahrheit diese Gläubigkeit ist. Man sieht, daß wenn von irgendwoher dann von der Kirche in den Problemen, die uns heute von dem wirklichen Leben so entscheidend und in letzter Stunde gestellt werden, Hilfe kommen sollte. Daß sie, die Kirche, mit ihrem Glauben retten oder von neuem aufbauen sollte, was uns

heute verloren geht: Ehe, Familie, Volksgemeinschaft und alles andere, was nur in diesen großen und elementaren Ordnungen des menschlichen Lebens gedeihen kann. Und die Kirche versucht heute auch zu helfen. Sie hat Kundgebungen zur sozialen Frage, zur Frage der Volksgemeinschaft erlassen; sie beschäftigt sich eingehend mit der Frage des Wiederaufbaues der Familie. Und vor allem: sie ruft nach einer sogenannten Sozialethik und sieht deren Notwendigkeit. Man empfindet es in kirchlichen Kreisen zum Teil sehr stark, daß zwar die ethischen Fragen des individuellen, persönlichen Lebensbezirkes außerordentlich wichtig seien, daß sie nun aber einigermaßen genügend geklärt seien, und daß sich die Arbeit zu lange und zu ausschließlich auf diesen Bezirk beschränkt habe, und daß es nachgerade Zeit sei, weiter zu gehen und die großen Fragen des sozialen, öffentlichen Lebens in Angriff zu nehmen. Es käme nun darauf an, so meint man, der ungeheuren Entseelung des öffentlichen Lebens Einhalt zu tun und ihm die Innerlichkeit, die Beseeltheit einzuflößen, die für das individuelle, persönliche Leben einigermaßen gewonnen oder doch zum mindesten als selbstverständliche Forderung anerkannt sei.

Zweifelos hat sich die Kirche bisher zu wenig um die großen Fragen des öffentlichen Lebens gekümmert. Dabei ist viel weniger an ein tätiges, aktuelles Eingreifen in die jeweiligen Entscheidungen gedacht, als vielmehr an ein ernsthaftes Durchdenken dieser Fragen vom christlichen Glauben her und die Ausbildung einer zusammenhängenden grundsätzlichen Auffassung von ihnen. Statt dessen hat die Kirche, solange die bürgerlichen Ordnungen noch intakt waren, in einer ziemlich gedankenlosen Anpassung an sie und ihren, wie sich nachträglich in aller Deutlichkeit zeigt, verhängnisvollen Schutz dankbar genießend, gelebt und es dementsprechend als ihre eigentliche Aufgabe angesehen, jene private Gläubigkeit zu pflegen. Und die Theologie hat das Durchdenken der großen Fragen des öffentlichen Lebens getrost der Philosophie überlassen. Und wo sich einmal ein Theologe ernsthaft mit diesen Fragen beschäftigte, da kam er zu so seltsamen Ergebnissen wie z. B. Richard Rothe, dem sich die Kirche im Staat auflöste; bei der Voraussetzung jener modernen Geistigkeit und ihres individualistischen Denkens nur die notwendige Konsequenz, der man im übrigen wie vielen

anderen Konsequenzen dieses Denkens nur dadurch aus dem Wege gegangen ist, daß man die Gedanken, die man hatte, nicht zu Ende zu denken wagte.

Heute nun, wo der Ruf in diesen Dingen ausdrücklich an die Kirche und die Theologie ergeht, greift man in Kirche und Theologie nach eben dieser modernen Geistigkeit, die wahrlich nicht den kleinsten Teil der Schuld an der schauerlichen Auflösung aller Ordnungen trägt. Solange man an der ein Jahrhundert und länger gepflegten Gläubigkeit und Innerlichkeit festhält, kann man aber auch gar nicht anders. Man kann von ihr aus nicht anders als individualistisch denken, auch nicht wenn man tausendmal die sozialen Fragen aufnimmt. Denn das sind Fragen, die sich in dem Zusammenstoß der Praxis mit dem individualistischen Denken ergeben, die aber Fragen des individualistischen Denkens sind und mit denen man den Bezirk eines grundsätzlichen Individualismus nicht im geringsten verläßt. Antwort gibt es auf diese Fragen nur von einem grundsätzlich anderen Denken aus, von einem Denken, dem nicht wie dem bürgerlichen idealistischen Denken das Ich, die freie Persönlichkeit das Erste und alles andere Begründende ist, sondern das Du; und das darum die Innerlichkeit und Freiheit der auf sich selbst bezogenen Persönlichkeit als die ewige Flucht des Menschen vor der Wirklichkeit erkannt hat. Dieses Denken gibt es für Kirche und Theologie aber erst dann, wenn sie die in ihr gepflegte Gläubigkeit als den eigentlichen Grund ihrer Wirklichkeitsferne und ihrer Unfruchtbarkeit erkannt hat. Von der Kirche wird nicht „Sozialethik" gefordert. Wohl aber ist sie der Welt Glauben und das rechte Verständnis des Glaubens schuldig. Des Glaubens, der den Menschen unmittelbar vor die Wirklichkeit stellt und der dem Glaubenden diejenige Erkenntnis der Wirklichkeit gibt, auf die hin er dann handeln kann. Darum ist die Kirche heute vor die Entscheidung gestellt, ob sie weiter an der so lange von ihr gepflegten Gläubigkeit festhalten will und dann mit ihr und der modernen Geistigkeit, von der diese Gläubigkeit trotz aller gelegentlichen „christlichen" Färbung nur eine Modifikation ist, zugrunde geht. Oder ob sie dieser Gläubigkeit, die nur die Angelegenheit eines privat und in vom Staat garantierten Ordnungen gesichert lebenden Bürgers oder eines sich von „dieser Welt" zurückziehenden

Mönches oder Mystikers sein kann, entschlossen den Rücken kehrt und sich, anders geht das nicht, in strenger theologischer Arbeit zu einem neuen Verständnis des Glaubens, wie Bibel und Reformation es haben, hindurch arbeitet. An der Erarbeitung dieses neuen Verständnisses des Glaubens möchten die Aufsätze und Vorträge, die in diesem Buche gesammelt sind, ihren Teil beitragen.

Erſter Teil

Protestantismus und Wirklichkeit

Der Protestantismus hat längst mit dem Geiste der modernen Welt seinen Frieden gemacht. Er hat es entweder mit schlechtem Gewissen getan und darum so stillschweigend wie möglich. Das ist dann freilich nur darum der Friede mit dem Geiste der modernen Welt, weil es der Friede mit dem Geiste der Welt überhaupt ist. Hier behält der Protestantismus dann seine eigene Gestalt, aber sie verkümmert und wird unwirklich, weil er sich isoliert und in seinen Kirchen und Gemeinschaften ein Sonderdasein führt. Er wagt seinen Gegner kaum anzusehen und scheut es, sich klare Vorstellungen über ihn zu machen. Am liebsten leugnet er seine Existenz und tut so, als wäre alles noch so, wie es früher einmal war. Oder der Protestantismus hat ausdrücklich und mit gutem Gewissen seinen Frieden mit dem Geiste der modernen Welt gemacht. Er hat das getan fast bis zum völligen Aufgehen in die Moderne. Er hat zur Rechtfertigung dieser bis zur Selbstauflösung gehenden Vereinigung mit dem Geiste der modernen Welt das Dogma von der Identität des Protestantismus und des modernen Geistes aufgestellt. Und um den geschichtlichen Beweis für diese Identität gleich bei der Hand zu haben, läßt er, oder heute muß man schon sagen: ließ er mit der Reformation die sogenannte Neuzeit beginnen. Damit war dann von vornherein nahegelegt, daß diese Neuzeit im großen und ganzen das Geschöpf oder die Wirkung der Reformation sei und daß sie wesentlich von protestantischem Geist erfüllt sei.

Je mehr aber der moderne Geist sich über sich selbst und seine Herkunft klar wurde, um so weniger ließ sich das Dogma in dieser Gestalt halten. Von den Sprechern des modernen Geistes wurde die Kluft zwischen ihm und den Reformatoren rücksichtslos aufgerissen. Und man braucht sich da keineswegs an besonders radikale Geister zu

wenden, die aus irgendeiner Animosität heraus die Kluft tiefer und breiter sehen könnten, als sie in Wahrheit ist. Auch ein Mann wie Dilthey kann sagen, daß „diese ganze Lebensauffassung, welche die Voraussetzung der protestantischen Rechtfertigungslehre, als der zentralen Überzeugung der Reformatoren, bildet" — nämlich „das alldurchdringende Gefühl der Ohnmacht zu guten Handlungen, die gänzliche Jenseitigkeit des Weltschöpfers und Weltrichters, dessen absolutes Recht, die aus seiner Heiligkeit stammenden Ansprüche an seine Kreatur trotz der ihr mitgegebenen Ohnmacht durchzusetzen" — „vergangen ist und damit die Rechtfertigungslehre durch den Glauben keinen Sinn mehr für uns hat." Es bleibt für das alles nur noch das historische Interesse übrig[1].

Damit ist in aller zu wünschenden und hier auch nötigen Deutlichkeit der Gegensatz des modernen Geistes zum Protestantismus bezeichnet. An diesem Gegensatz wird auch nicht das Geringste gemildert, wenn Dilthey meint, das Bleibende der Reformation sei erstens die Befreiung von der Knechtschaft der Hierarchie und zweitens die Begründung der religiösen Überzeugung aus der inneren Erfahrung. Denn das Erste ist eine bloß negative Bestimmung der Freiheit, und es ist mit einer so bestimmten Freiheit noch nicht die geringste Verwandtschaft bezeichnet. Ein Bleibendes der Reformation wäre diese Freiheit erst dann, wenn sie damals und heute aus demselben Grunde käme. Daß sie das nicht tut, beweist schon die Tatsache, daß der Moderne sie als ein Bleibendes anführen kann. Denn ihm, dessen Kultur „durch eine ungeheure Ausbreitung und Intensität des Freiheits- und Persönlichkeitsgedankens charakterisiert ist[2]", ist die Freiheit als Freiheit schon etwas Positives. Das ist sie den Reformatoren nicht gewesen. Ihnen ist das Positive, aus dem die Freiheit ganz allein ihren Sinn erhält, die Bindung. Das zu erweisen, ist die Absicht dieser Darlegung. Was dann das Zweite, die Begründung der religiösen Überzeugung aus der inneren Erfahrung angeht, so ist es damit dasselbe wie mit der Freiheit. Auch hier ist es so, daß dem Modernen die

[1] W. Dilthey, Das Erlebnis und die Dichtung. 4. Aufl. 1913. S. 151. — [2] Ernst Troeltsch, Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt. 2. Aufl. S. 102.

innere Erfahrung schon an sich ein Inhaltliches ist. Das ist auch sie den Reformatoren nicht gewesen. Das beweist schon der scharfe Gegensatz der Reformatoren gegen die Lehre der Sektierer und Mystiker vom inneren Licht, auf die sich umgekehrt die Modernen mit Vorliebe berufen.

Man hat trotzdem die Kontinuität des Protestantismus mit dem modernen Geiste festhalten wollen und hat dazu innerhalb des Protestantismus zwischen Alt- und Neuprotestantismus unterschieden. Es gehört dann der Altprotestantismus zum sogenannten Mittelalter und der Neuprotestantismus zur modernen Welt. Und die Ablösung des Mittelalters von der Neuzeit ist dann nicht mehr die Reformation, sondern das Jahrhundert der Aufklärung, in dem sich der Neuprotestantismus herausbildet. In ihm wird „das Ende der mittelalterlichen Kultur bewirkt" und tritt „an Stelle der staatlich-kirchlichen Zwangskultur der Anfang der modernen kirchenfreien individuellen Kultur[1]".

Es ist nun freilich eine seltsame Sache mit dieser Kontinuität. Denn sie gilt bei einer genauen Untersuchung so gut wie in allen Punkten nicht vom eigentlichen Protestantismus, sondern von den Täufern, Sektierern, Mystikern und Humanisten der Reformationszeit. Und wo der eigentliche Protestantismus einmal in Betracht kommt, da kann man, wie Troeltsch selbst es bei den „grandiosen politischen und wirtschaftlichen Wirkungen des Calvinismus" tut, sagen, daß es „doch nur Wirkungen wider Willen" sind[2]. Und es ist das nicht nur bei den Wirkungen auf kulturellem Gebiet so, sondern gerade so ist es auf dem Gebiete des Glaubens. Auch hier sind es die Täufer, Spiritualisten und Mystiker und nicht zuletzt die Humanisten, die fortwirken, und nicht die Reformatoren. Und wenn, wie Troeltsch berichtet, Semler, „der Vater und Bahnbrecher eines historisch-kritisch denkenden und empfindenden Protestantismus, es als eine selbstverständliche Wahrheit aussprechen konnte, daß alles, was die neue Theologie erobert habe, schon bei dem großen und bewunderungswürdigen Erasmus sich finde[3]", so muß man dazu sagen, daß ein einziger Blick in

[1] Ernst Troeltsch, a. a. O. S. 63. — [2] a. a. O. S. 86. — [3] a. a. O. S. 100.

Luthers Schrift gegen Erasmus (de servo abritrio) genügt, um erkennen zu lassen, daß eine auf Erasmus zurückgehende historisch-kritisch denkende und empfindende Theologie nichts mehr mit dem Protestantismus der Reformatoren zu tun haben kann. Und wenn an dieser Stelle, nämlich in der Wirkung des Protestantismus auf die Religion der modernen Welt die stärkste historische Bedeutung des Protestantismus liegen soll[1] und hier der Kausalzusammenhang zwischen Protestantismus und moderner Welt am deutlichsten zu sehen sein soll, so wird hier — vorausgesetzt, daß man nicht zu jeder Veränderung des Protestantismus bereit ist und sein Wesen nicht geradezu in einer chamäleonartigen Verwandlungsmöglichkeit sieht — besonders deutlich, daß die historische Bedeutung des Protestantismus für die moderne Welt lediglich eine negative ist: er hat im Grunde nur die Hemmungen beseitigt, die das katholische System trotz allen Glanzes doch wesensnotwendig dem Werden der neuen Welt entgegengesetzt hat. Das sind Troeltschs eigene Worte, die er allerdings braucht, als er von der Bedeutung des Protestantismus für die moderne Kultur spricht[2]. Aber sie können nach allem, was er sagt, auch gerade so auf die Bedeutung des Protestantismus für die moderne Religion angewandt werden.

So bringt gerade dieser, von der Erkenntnis des Gegensatzes des modernen Geistes zum Protestantismus der Reformatoren ausgehende Versuch, doch noch eine Kontinuität zwischen ihnen aufzuweisen, den Beweis, daß hier keine Kontinuität vorhanden ist. Denn der Neuprotestantismus, der über den Altprotestantismus hinweg — dessen radikaler Gegensatz zu dem modernen Geist zugegeben wird — die Kontinuität mit dem Entscheidenden der Reformatoren herstellen soll, hat gerade mit den Reformatoren nichts mehr zu tun. Troeltsch sagt, daß der Protestantismus an dem Punkt, „wo der Weg der persönlichen Überzeugung wichtiger wurde als das Ziel der übernatürlichen Rettung[3]", den täuferischen und mystischen Enthusiasmus und die humanistische und philologisch-philosophische Theologie zu sich herangeholt und ihnen „die Tore zum Commercium und Connubium geöffnet" habe. Aber er übersieht, daß das ein sehr trügerisches

[1] a. a. O. S. 92. — [2] a. a. O. S. 86. — [3] a. a. O. S. 100.

Commercium ist. Denn der Protestantismus geht nicht mehr in diese Tür hinein, und zwar deshalb nicht, weil er gerade hier beseitigt wird. An seine Stelle tritt eine Religion des „Gottsuchens im eigenen Fühlen, Erleben, Denken und Wollen".

Troeltschs Versuch, die Kontinuität zwischen Protestantismus und modernem Geist aufzuzeigen, ist ein Versuch, den Frieden, den der Protestantismus mit dem Geist der modernen Welt gemacht hat, doch noch trotz der Aufkündigung von seiten der Moderne aufrecht zu erhalten. Er macht diesen Versuch durchaus auf Kosten des Protestantismus. Und es gilt von diesem Unternehmen, was Troeltsch im ganzen von der Bedeutung des Protestantismus für die moderne Kultur sagt: „er hat damit weder an innerer Kraft für sich selbst noch damit zugleich an Kultur schaffender Kraft gewonnen[1]".

Die Auseinandersetzung zwischen dem Protestantismus und dem modernen Geist, die einmal kommen muß, nachdem man ihren Gegensatz so scharf erkannt hat, wie es heute geschehen ist, ist also noch zu führen. Und es mag heute die Stunde für diese Auseinandersetzung gekommen sein. Denn heute zum erstenmal seit seinem Entstehen ist der moderne Geist bis ins Innerste erschüttert. Aber noch ein so freier Geist wie Troeltsch war so von der fraglosen Gültigkeit des modernen Geistes eingenommen, daß es ihm garnicht in den Sinn kommen konnte, ihn sich ernsthaft vor dem Geiste des Protestantismus rechtfertigen zu lassen. Nicht einmal dann, als er der, von ihm durchaus nicht in der Ferne gesehenen, Gefahr ansichtig wurde, daß der Freiheits- und Persönlichkeitsgedanke, durch den doch die moderne Kultur seiner Meinung nach charakterisiert ist, durch ebendieselbe Kultur bedroht wird[2]. So sehr beherrschte der moderne Geist die Gedanken und die ganze Lebenseinstellung. Und es gilt nicht nur vom katholischen Menschen, was Guardini von dessen innerer Vergewaltigung durch den protestantischen Individualismus — so sagt Guardini; aber er meint den modernen Individualismus, der vom protestantischen „Individualismus" wesentlich verschieden ist; darüber wird noch zu

[1] Religion in Geschichte und Gegenwart IV, Sp. 1916. — [2] Die Bedeutung des Protestantismus S. 102.

sprechen sein — sagt. Dieser Individualismus war „nicht nur selbst überzeugt, er stelle die Religion und Seelenhaltung des wahrhaft wertvollen Menschen dar, sondern er hat auch weithin dem Katholiken dies Gefühl eingewirkt. Lange Zeit hat er es vermocht, vielen Katholiken über das innerste Bewußtsein ihres Wertes ein zweites, eine Art Pariagefühl zu legen[1]". Es gilt, was Guardini hier vom katholischen Menschen sagt, genau so vom protestantischen.

Man wird sich aber nicht vorstellen dürfen, daß bei dieser Auseinandersetzung zwischen dem Protestantismus und dem modernen Geist billige Triumphe zu erwerben sind, und daß es ein leichter und fröhlicher Einzug in das alte, so lange leer gestandene Haus des Protestantismus sein wird, der da gefeiert werden kann. Zu feiern wird überhaupt nichts sein. Aber auf sehr bittere Erkenntnisse wird man sich gefaßt machen müssen. Es sei denn, daß Selbsterkenntnis, und nun gar in einer Stunde wie dieser, keine bittere Sache ist.

Man wird hier zunächst dieser sehr bitteren Erkenntnis nicht ausweichen können, daß der Protestantismus allerdings auf das Stärkste beteiligt ist an der Entstehung der modernen Welt. Das scheint dem zu widersprechen, was vorhin behauptet wurde. Daß nämlich keine Kontinuität zwischen Protestantismus und modernem Geiste vorhanden sei. Aber es handelte sich vorhin um die Frage, ob der moderne Geist die legitime Fortsetzung und Entwicklung des Protestantismus sei. Darauf war zu antworten: nein. Es ist aber eine andere Frage, ob der Protestantismus an der Entstehung dieses ihm garnicht homogenen modernen Geistes beteiligt ist. Und hierauf ist zu antworten: ja. Und es ist aus diesen Worten schon deutlich, welcher Art diese Beteiligung ist.

Mag auch die Einheit und Gebundenheit der Lebenswelt, die die katholische Kirche dem Abendland manches Jahrhundert hindurch geschenkt hat, schon vor der Reformation an manchen Stellen brüchig sein, es kann doch kein Zweifel sein, daß ihr erst die Reformation den entscheidenden Stoß gab. Die Reformatoren haben mit vollem Wissen um das, was sie taten, die Grenzen und Schranken, Normen und

[1] Kirche und Wirklichkeit. Ein katholisches Zeitbuch. Herausgegeben von Ernst Michel. Jena, 1923. S. 177.

Gesetze zerrissen, durch die die Kirche die Welt, die immer ins Unbegrenzte und Schrankenlose drängt, vor dem Chaos behütete und als Kosmos erhielt. Die Reformatoren haben ihre Tat damit begründet und gerechtfertigt, daß sie die Grenzen, Gesetze und Normen, durch die die Kirche die Welt als Kosmos zu erhalten suchte, als menschliche Erfindungen und menschliche Willkürlichkeiten erkannten. Daß für diese Gesetze und Normen von der Kirche eine sakrale und das Gewissen bindende Gültigkeit gefordert wurde, machte den Reformatoren den Angriff gegen sie zu einer Pflicht, die durch gar keine Bedenken und durch keine Gefahr aufgehoben werden durfte. Auch nicht durch die Gefahr der Auflösung der bürgerlichen Welt und ihrer festen Ordnungen. Sie haben diese Freiheit aber nicht gesucht um der Freiheit willen. Sie haben nicht die Bindung gegen die Freiheit schlechthin eintauschen wollen, sondern sie haben diese falsche, unrechtmäßige Bindung um einer anderen, der rechtmäßigen Bindung willen zerrissen. Die unrechtmäßige Bindung ist der Anspruch der Kirche, das bürgerliche, weltliche Leben und seine Institutionen, Familie, Staat und Gesellschaft, beherrschen zu wollen und zwar mit derselben Gewissen bindenden Autorität, die sie auf religiösem Gebiet für sich verlangt. Dieser Anspruch wird zurückgewiesen. Freilich nicht, um das bürgerliche Leben, Familie, Staat und Gesellschaft in völliger Autonomie sich selbst zu überlassen. Es wird auf sich selbst und seine eigene Gesetzlichkeit gestellt, aber es erhält seine wahrlich nicht lose Bindung von der Erkenntnis der Sündhaftigkeit alles Menschenlebens her. Damit wird das bürgerliche Leben einer entschiedenen Diesseitigkeit zugewiesen und einer auf ihrem diesseitigen Wesen begründeten Gesetzlichkeit unterworfen. Aber diese Diesseitigkeit ist ihrerseits, wie das nicht gut anders sein kann, wenn dieses Wort überhaupt einen Sinn haben soll, durch ein Jenseits realiter begrenzt, und sie kann darum nicht, wie die moderne Diesseitigkeit das ohne weiteres kann, gerade so gut auch ihr Gegenteil sein. Und wenn es, wie Troeltsch von der modernen Kultur meint, oft genug auf dasselbe herauskommt, ob das Leben, das sie zu leben versucht, „als rein menschliches oder als ein im ganzen Umfang von Gottes Geist erfülltes" erscheint[1], so

[1] Troeltsch, a. a. O. S. 15.

liegt die Vermutung nahe, daß dieses Leben weder menschlich noch göttlich und also eine Phantasmagorie und kein wirkliches Leben ist. Dieser „Innerweltlichkeit" gegenüber, die als Charakteristikum der modernen Kultur gilt, ist zu sagen, daß die Auffassung vom bürgerlich-weltlichen Leben, die die Reformatoren hatten, sich auf die Wirklichkeit dieses diesseitigen und darum weltlichen Lebens gründet. Und die Befreiung des bürgerlich-weltlichen Lebens aus der Bindung der katholischen Kirche, die die Reformatoren vollbrachten, wurde ihnen geboten aus der Bindung durch die Gesetze, die jede Wirklichkeit nicht in der Idee, sondern realiter als ihre Begrenzung — und nur durch die Begrenzung ist sie Wirklichkeit — über sich weiß.

Man braucht garnicht daran zu denken, daß der Mensch vor nichts so sehr ausweicht wie vor der Wirklichkeit, es genügt die Erinnerung daran, wie lange und wie tief die Welt in der Bindung durch die Kirche gelebt hat, um zu verstehen, daß diese Bindung durch die Wirklichkeit selbst sehr schnell wieder gegen die viel leichter zu ertragende und vor allem aufrecht zu erhaltende Bindung des bürgerlich-weltlichen Lebens durch die Kirche vertauscht wurde. Diese Vertauschung ging um so leichter vor sich, als die Autorität der Kirche auf religiösem Gebiete durchaus aufrecht erhalten wurde. Zwar der Stoß, den die kirchliche Kultur durch die Reformation erhalten hatte, konnte dadurch nicht wieder gut gemacht werden, daß sie nun auf protestantischem Gebiet, mit den Modifikationen, die hier geboten waren, wieder eingeführt wurde. Im Gegenteil, gerade die Mehrheit in der kirchlichen Kultur, die ihrem Wesen und ihrem Anspruch nach nur eine sein kann, hat sie vollends zerstört und hat die moderne Kultur und ihr Ideal der Innerweltlichkeit und der Freiheit schlechthin den Sieg gewinnen lassen. Und als der Protestantismus auf seinen Territorien die kirchliche Kultur nicht mehr behaupten konnte, hat er sich entweder auf die Pflege einer unfruchtbaren Innerlichkeit beschränkt, oder er ist selbst, wie wir schon sahen, als sogenannter „Neuprotestantismus" ganz in dem modernen Kulturglauben aufgegangen.

So ist der Protestantismus allerdings beteiligt an der Entstehung der modernen Welt: er hat die Bresche gebrochen in die eherne Mauer, in die die katholische mittelalterliche Kirche die Welt eingeschlossen

hatte. Diese Tat ist an sich groß genug, daß sie die größte Bewunderung verdient. Und die hat man ihr denn auch reichlich dargeboten. Und es ist keine Frage, daß ein Unmaß von Kräften durch diese Befreiungstat entfesselt worden ist. Und diese Entfesselung ist eine Tat des Protestantismus und ist selbst guter, echter Protestantismus. Denn sie ist eine direkte Folge der grundsätzlichen Entkirchlichung der Kultur. Sie ist guter, echter Protestantismus, trotzdem sie durchaus gegen den Willen und zum größten Mißtrauen der Kirchen des nachreformatorischen Altprotestantismus geschah. Aber auch dies, daß diese Kräfte in der Folge fesselloS blieben und heute vor unseren Augen daran sind, in ihrer Fesselloſigkeit eine Welt zu Grunde zu richten, ist eine direkte Wirkung des Protestantismus, nämlich davon, daß er nicht weniger als sich selbst der Welt schuldig geblieben ist. Denn der Protestantismus ist in seinem tiefsten Wesen nicht Freiheit um der Freiheit willen. Sondern man hat den tiefsten Grund seines Wesens erst dann ergriffen, wenn man begreift, daß er wie nichts Bindung ist. Bindung aber nicht, wie der Moderne von seinem Freiheits- und Persönlichkeitsgedanken sagen wird, an den in dieser Freiheit zu ihm sprechenden und sich ihm offenbarenden Gott. Von dieser „Bindung", die der Moderne dann für sich in Anspruch nehmen wird, ist zu sagen, daß sie nur ein anderes Wort für die schrankenlose, nur in sich, in ihrer Unbegrenztheit ruhende Freiheit ist. Das heißt aber, daß sie für uns, die wir in jeder Beziehung endliche Wesen sind, niemals zur wirklichen Bindung werden kann. Hier träumt man, wie Luther schon Erasmus, einem der Väter des „Neuprotestantismus" vorwarf, „es stehe noch um den Menschen also, als er durch die Sünde unverderbt war, und sieht nur, wie er an Leib und Gliedmaßen äußerlich ganz scheint[1]". Der Protestantismus ist Bindung durch den offenbaren, in die Endlichkeit eingegangenen Gott. Allein diese Bindung ist wirkliche Bindung. Denn sie ist Bindung durch die endliche Wirklichkeit. Diese Bindung ist der Protestantismus der Welt schuldig geblieben, und er hat die Welt darum, als er sie in der Gebundenheit durch die kirchliche Kultur des Altprotestantismus nicht mehr halten

[1] Vgl. S. 124 meiner Ausgabe von Luthers Schrift „Vom unfreien Willen". München 1924.

konnte, ihrer unfehlbar ins Chaos drängenden Schrankenlosigkeit überlassen müssen.

Die Auseinandersetzung des Protestantismus mit dem modernen Geist, für die heute die Stunde gekommen sein mag, ist also nicht eine theoretische Angelegenheit. Der Protestantismus kann sie nur führen, wenn er sein Werk an der Welt tut, wenn er ihr die einzige Bindung gibt, die nicht eine Bindung des Menschen durch sich selbst und darum die Sklaverei unter die Willkür und unter alle Süchte des Menschen ist, sondern die die Bindung an die Wirklichkeit ist. Es geht bei dieser Auseinandersetzung auch nicht um einen Rückblick darüber, wie es gekommen ist, und ein Feststellen davon, daß das historische Schicksal oder die Entwicklung es nun so geführt habe. Sondern es geht um die Feststellung einer Schuld. Und mag es auch tausendmal die Schuld vergangener Geschlechter sein; es ist genau so die Schuld des heutigen Geschlechtes. Denn, was damals verfehlt wurde, wurde und wird heute verfehlt; und was damals zu tun gewesen wäre, ist heute genau ebenso wieder zu tun.

Es kann sich also nicht darum handeln, eine Wiederbelebung der Reformatoren in Szene zu setzen. Unsere Aufgabe heute — eine gesetzlos gewordene Welt ruft nach Gesetzen! eine unwirklich gewordene Welt hungert nach Wirklichkeit! — kann nichts mit der Auffrischung historischer Erinnerungen zu tun haben. Die Reformatoren waren keine Humanisten und alles andere eher als die Anfänger einer historischen Betrachtung der biblischen Schriften. Und es hätte keinen Sinn, wenn wir heute an ihnen zu Humanisten werden wollten. Dann würden wir gerade die Verbindung zerbrechen, die wir mit ihnen suchen. Unsere Beschäftigung mit den Reformatoren kann nur den Sinn haben, daß wir uns von ihnen die Augen für die Wirklichkeit öffnen lassen. Sehen müssen wir die Wirklichkeit dann selbst, das kann uns keiner abnehmen. Wir sehen sie aber noch nicht und haben nicht die Spur mit ihr zu tun, wenn wir uns begnügen, die Reformatoren selbst zu sehen, und sähen wir sie historisch noch so genau und noch so richtig. „Wir sind alle zum Tod gefordert und wird keiner für den andern sterben; sondern ein jeglicher in eigner Person muß geharnischt und gerüstet sein für sich selbst, mit dem Teufel und Tode zu

kämpfen. In die Ohren können wir wohl einer dem andern schreien, ihn trösten und vermahnen zu Geduld, zum Streit und Kampf, aber für ihn können wir nicht kämpfen, streiten, es muß ein jeglicher allda auf seine Schanze selbst sehen und sich mit den Feinden, mit dem Teufel und Tode selbst einlegen und allein mit ihnen im Kampf liegen. Ich werde dann nicht bei dir sein, noch du bei mir[1]." Das gilt, weil es von der Begegnung mit dem Tode gilt, von jeder Begegnung mit der Wirklichkeit.

Es wird wohl richtig sein, daß jede Zeit an jeder anderen nur sieht und begreift, was auch sie in ihrer Gegenwart und in ihren gegenwärtigen Verhältnissen und Bedrängnissen selbst bewegt. Es ist dann aber wohl gerade so richtig, daß eine Zeit, die selbst noch nicht der Wirklichkeit begegnet ist, um sich von ihr belehren zu lassen, sondern die mit ihren Lehren und Ideologien das Leben zu beherrschen sucht, daß eine solche Zeit an jeder anderen Zeit, an die sie sich etwa, um Belehrung zu suchen oder was sonst, wendet, auch nur ihre Lehren und Ideologien begreifen wird. Nie aber wird sie diese Zeit da sehen können, wo sie selbst wirklich ist, wo sie der Wirklichkeit begegnet[2].

Zeiten und Menschen, die der Wirklichkeit begegnen und in der Auseinandersetzung mit ihr begriffen sind, werden notwendigerweise über sich selbst hinwegweisen auf die Wirklichkeit hin, mit der und von der sie leben und an der sie selbst wirklich werden. Und sie werden auch hinwegweisen über die Lehre, die sie sich über ihre Auseinandersetzung und Begegnung mit der Wirklichkeit bilden. Nicht als ob sie die Bedeutung dieser Lehre gering erachteten. Im Gegenteil, auch sie wird mit demselben Ernst und derselben Verantwortung betrieben wie alles, was vor der Wirklichkeit und in der Auseinandersetzung mit ihr getan wird. Auch die Lehre hat Teil an der Wirklichkeit, aber nur als Lehre. Und gerade weil sie in vollem Ernst als Lehre von der Wirklichkeit genommen wird, kann sie nicht selbst die Wirklichkeit sein wollen, auch nicht in der Form des Symbols oder des Mythos. Solange kann sie auch nicht eine geheimnisvolle Kraft in sich tragen wollen, die sie

[1] Luther, Sämtliche Werke, Erlanger Ausgabe (im folgenden zitiert als: E. A.) 28, 205 f.
[2] Vgl. hierzu: Eberhard Grisebach, Probleme der wirklichen Bildung. München 1923.

auf geheimnisvolle Weise dem vermittelt, der diese Lehre annimmt. Solange kann sie sich darum auch nicht in Dichtung verwandeln. Solange bleibt sie, was sie ist: nichts als Lehre, die gerade darum, weil sie nichts ist als Lehre von der Wirklichkeit, auf die Wirklichkeit hinweist; die aber auch in diesem Hinweis, aber auch nur in ihm, an der Wirklichkeit teilnimmt.

Von dieser Beschaffenheit ist auch die Lehre der Reformatoren. Man weiß, mit welcher Sorgfalt, mit welchem Ernst sie ihre Lehre ausgebildet haben. Trotzdem ist ihr geschehen, was auch anderen Lehren geschehen ist, die nicht entfernt so stark und heftig auf die Wirklichkeit hinwiesen: man blieb an ihr selbst haften und nahm sie selbst für die Wirklichkeit. Man meinte, wenn man die Lehre annähme, dann habe man in ihr die Wirklichkeit. Schon sehr bald nach den Reformatoren, ja, schon unter ihren Augen beginnt diese Erstarrung und Dogmatisierung der Lehre des Protestantismus. Schon in der Konkordienformel ist diese Veränderung vor sich gegangen[1].

Demgegenüber *scheint* es ein tieferes Verständnis der Reformatoren zu sein, wenn man später, unter der Einwirkung des modernen Geistes, die Starrheit der Lehre aufhob und den Dogmatismus beseitigte, indem man, wie man sagte, auf den Sinn dieser Lehre zurückging und sie selbst nur als eine zeitgeschichtlich bedingte Einkleidung dieses zeitüberlegenen Sinnes auffaßte. Es wurde, heißt das, wie Troeltsch diese folgenschwerste Verwandlung des Protestantismus, die der deutsche Idealismus vollzog, bezeichnet, „das protestantische Christentum in allgemeine Vernunftwahrheiten" übersetzt[2]. Die folgenschwerste war diese Verwandlung, weil es sich bei dieser Vernunft nicht wie bei der Aufklärung um einen höchst dürren und in seiner Leerheit sehr bald zu entlarvenden „Verstand" handelte, sondern, wie Troeltsch es formuliert, um die „wertbestimmte Substanz des Lebens in ihrem Emporstreben aus der Unbewußtheit in klare bewußte Selbsterfassung ihres vollen theoretischen, ästhetischen, ethischen und religiösen Gehaltes". Es gilt aber von dieser Lehre, was von der refor-

[1] Vgl. W. Herrmann, Verkehr des Christen mit Gott. 7. Aufl. 1921. S. 179. — [2] Troeltsch, Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit, S. 698, in Kultur der Gegenwart: Geschichte der christlichen Religion. 2. Aufl.

matorischen Lehre jedenfalls nach der Meinung der Reformatoren nicht gelten kann, daß sie nämlich Mythos und Symbol ist, und die „vollendete Erkenntnis" ist dann selbst die „Einigung mit Gott[1]". Damit ist dann auch der Kernpunkt der religiösen Lehre des modernen Geistes bezeichnet, nämlich die Immanenz Gottes in dem geistigen Leben selbst.

In der Tat ist mit alledem ein außerordentlich wichtiges Element des Protestantismus ergriffen. Nämlich dies, daß es Wahrheit und Wirklichkeit nur gibt in der allerpersönlichsten Anteilnahme, nur in der subjektivsten Wahrhaftigkeit, nur in der freiesten Entscheidung. Das ist wohl auch gemeint, wenn Troeltsch sagt, die Religion sei von Luther gegenüber der katholischen sakramental-dinglichen Auffassung in die Sphäre des Gedanklichen gezogen. Es ist jenes Element, das von der reformatorischen Lehre dadurch als eine unumgängliche Voraussetzung ihrer selbst bezeichnet ist, daß sie selbst nur Lehre von der Wirklichkeit und auf gar keine Weise selbst die Wirklichkeit ist. Damit ist der Mensch an die Wirklichkeit selbst gewiesen. Damit wird er eben von dieser Lehre mit sich und der Wirklichkeit allein gelassen, wird er auf sich selbst gestellt. Das ist der einzige, freilich unerhört schwerwiegende Sinn des reformatorischen „Persönlichkeitsgedankens" und des protestantischen „Individualismus". Und dieses überaus wichtige und grundlegende Element des Protestantismus scheint in der Tat von der modernen Auffassung und Umgestaltung des Protestantismus aus dem starren Dogmatismus der altprotestantischen Orthodoxie gerettet zu sein. Und es wäre dann hier an diesem entscheidenden Punkte doch die Kontinuität zwischen dem sogenannten Neuprotestantismus und den Reformatoren gewahrt. Aber es scheint nur so zu sein; in Wahrheit zeigt sich gerade hier der unüberbrückliche Gegensatz zwischen dem, was man Neuprotestantismus nennt, samt dem modernen Geist auf der einen Seite und den Reformatoren und ihrem Protestantismus auf der anderen Seite.

Ich sagte, es gälte von der modernen Lehre, was von der reformatorischen nicht gelten könne, daß sie nämlich Mythos und Symbol

[1] a. a. O. S. 457.

ist. Und von ihrer vollendeten Erkenntnis kann gesagt werden, daß sie „Einigung mit Gott" ist. Daraus wird der Sinn dieser Lehre klar. Daraus wird auch das Wesen, die Struktur der Wirklichkeit klar, von der sie redet. Diese Lehre weist nicht, im Gegensatz zu der reformatorischen Lehre, auf das Objekt, sondern sie weist lediglich auf das Subjekt; ja mehr noch, sie weist, da sie Erkenntnis, da sie Gedanke ist, nicht nur hin auf das Subjekt, sondern sie ist der eigentliche Ausdruck, sie ist die eigentliche Substanz, die eigentliche Wirklichkeit des Subjektes. Darum ist sie oder besser — da diese Vollendung schlechterdings unerreichbar ist — wäre sie in ihrer Vollendung Ausdruck des absoluten Subjektes, nämlich Gottes selbst.

Damit ist deutlich, daß die Rettung des subjektiven Elementes des Protestantismus, deren der moderne Geist sich rühmt und auf die er seinen Zusammenhang mit dem reformatorischen Protestantismus gründet, um den Preis der völligen Subjektivierung der Wirklichkeit vor sich geht. Wirklich ist hier allein das Subjekt. Eine andere Wirklichkeit als die subjektive kann es hier garnicht geben. Alle Objektivität könne nur eine gedachte Objektivität sein und habe, da sie „nichts als eine ganz subjektive Denkfiktion" sei, keinen Wert, heißt es in einer der letzten und besonders charakteristischen Verlautbarungen des „idealistisch-christlichen" Neuprotestantismus[1]. Wie sollte es anders sein, wenn man das Subjekt, den Gedanken, das Ich zum alleinigen Prinzip der Wirklichkeit gemacht hat? Wie sollte es aber auch anders sein, als daß man bei einer solchen Verabsolutierung des Subjektes, des Ich alle Wirklichkeit verliert, wenn denn die Wirklichkeit nun einmal die unaufhebbare Gegensätzlichkeit, der unlösbare Widerstreit von Subjekt und Objekt, von Ich und Du ist?

Der moderne Persönlichkeitsgedanke ist also nichts anderes als eine Verabsolutierung des Subjektes, des Ich. Wollte er nichts anderes sein als ein Schema des Ich, hielte er die Grenze der reinen Idealität des Gedankens ein und vergäße er nicht, daß mit dieser Absolutierung die Sphäre der Wirklichkeit verlassen ist, so wäre gegen ihn nichts einzuwenden. Aber diese Bescheidung wird nicht geübt. Die Absolution, die Loslösung des Ich aus der Sphäre der Bedingtheit, der Relatio-

[1] Karl Bornhausen, Est Deus in nobis. Christliche Welt 1923. Nr. 49/50.

nen, des Widerstreites und seine Erhebung in die Sphäre des Gedankens, der Freiheit, der reinen Ichhaftigkeit, das heißt hier der Persönlichkeit, gilt gerade als die Gewinnung der Wirklichkeit, erscheint selbst als die Wirklichkeit. Und der Gedanke der Immanenz Gottes ist der umfassendste und letzte Ausdruck für den eigentlichen Sinn dieser Anschauung.

Es gehört schon die ganze Gewaltsamkeit der Subjektivität des modernen Geistes und seine Blindheit für alles Wirkliche — die dem, der ihn einmal in seinem Wesen erkannt hat, kein Rätsel mehr an ihm ist — dazu, um nicht zu sehen, daß von diesem Persönlichkeitsgedanken auch nicht die Spur bei den Reformatoren zu finden ist. Im strengen Sinn kann von einem Persönlichkeitsgedanken bei den Reformatoren garnicht die Rede sein, während das Ich des modernen Geistes durchaus eine Persönlichkeitsidee ist. Das Ich, von dem die Reformatoren sprechen und das sie ansprechen, ist dagegen in gar keiner Weise eine Idee, ist ganz und gar nicht die reine Subjektivität, die reine Ichhaftigkeit, von der das Denken und die Lebensauffassung des modernen Geistes in seiner ganzen Ausdehnung bestimmt ist. Das Subjekt, an das die reformatorische Lehre sich wendet und das sie auf die Wirklichkeit hinweisen will, und von dem sie durchaus kein subjektiver Ausdruck ist, dieses Subjekt ist wirklich oder erfaßt seine Wirklichkeit nur dann, wenn es die Bindung, die Begrenztheit durch das Objekt anerkennt. Im Gegensatz zur modernen Persönlichkeitsidee kann man von diesem Subjekt, von diesem Ich, an das die reformatorische Lehre sich wendet, auch sagen, daß es seiner Wirklichkeit inne wird, wenn es auf seine Verabsolutierung, auf seine reine, freie, durch garnichts begrenzte und bedingte Ichhaftigkeit, wenn es auf das Ruhen in seiner Selbstheit verzichtet. Wenn es darauf verzichtet, dann erst erfaßt das Ich seine Wirklichkeit. Denn es ist nicht wirklich aus seiner reinen Ichhaftigkeit, sondern es ist wirklich allein in seiner Relation mit dem Objekt, in seiner Bedingtheit durch das Du. Und nur, wenn es auf seine eigene Verabsolutierung, auf seine freie, schöpferische, durch gar nichts gegebene und bedingte Selbstheit verzichtet, nur dann kann es diese Bedingtheiten und Relationen und Bindungen anerkennen

und sich in sie mit allem Streben und Willen, mit aller Lust hineinbegeben.

Wenn es darauf verzichten *kann*. Denn *das* ist hier das Problem. Ganz im Gegensatz zum Persönlichkeitsgedanken des modernen Geistes, dessen Realisierung gerade von der Lösung aus allen Bindungen und Bestimmtheiten durch das Objekt, von dem Streben nach der unbedingten Freiheit, nach der reinen durch gar nichts bestimmten Ichhaftigkeit abhängt. Es scheint mir nicht allzuschwer zu erkennen zu sein, daß es sich hier um völlige Gegensätze handelt, von denen der eine den anderen ausschließt. Bedeutet der moderne Persönlichkeitsgedanke die Verabsolutierung des Subjektes, des Ich und ist ihm alles Objekt nur etwas dem Ich Aufgegebenes, das in die Ichheit und ihre Freiheit umgewandelt und aufgehoben werden soll, und bleibt damit das Ich sich selbst ein Aufgegebenes, ein aus der Unbegrenztheit der eigenen Freiheit immer neu zu schaffendes, ist das Ich des modernen Persönlichkeitsgedankens also das schlechthin schöpferische Ich, so ist im völligen Gegensatz dazu dem Menschen, an den die reformatorische Lehre sich wendet, alles Objekt ein Gegebenes, und das Ich weiß sich als ein von derselben Macht, die das Objekt schuf, Geschaffenes. Hier geht alles darum, das Gegebene als solches gelten zu lassen. Und gegeben ist hier Subjekt *und* Objekt, Ich *und* Du, Geschöpf *und* Schöpfer. Gegeben ist ihre Unterschiedenheit. *Sie* ist anzuerkennen, *sie* ist zu respektieren. Hier ist darum nicht ihre Einheit aufgegeben als etwas, das zu verwirklichen wäre. Will man das Dualismus nennen, so ist hier allerdings von dem schroffsten Dualismus die Rede.

Hier kann also nicht das Subjekt den Anspruch machen, das eigentliche Prinzip der Wirklichkeit zu sein. Sondern Wirklichkeit sind hier Subjekt *und* Objekt, Ich *und* Du in ihrer *Gegebenheit* und in ihrer gegebenen *Unterschiedenheit* und *Gegensätzlichkeit*. Und der ungeheure Anspruch des Ich, das eigentliche Prinzip der Wirklichkeit zu sein, wird hier erkannt als die widergöttliche Überheblichkeit des Geschöpfes, das sich zum Schöpfer machen will.

Es ist wohl deutlich genug, wie ferne von dieser Anschauung der Gedanke der Immanenz Gottes ist. Daß es da schlechthin keine Über-

gänge und Zusammenhänge geben kann. Und es ist nichts als der ausdrückliche Verzicht auf das Du, das mir als wirkliches Du immer gegenübersteht, wenn man sagen kann, die Transsubjektivität oder die Objektivität Gottes sei nur eine gedachte Objektivität[1]. Wer das sagt, verschließt von vornherein die Augen vor der elementarsten, freilich auch am schwersten auszuhaltenden und zu respektierenden Tatsache unseres Lebens, nämlich vor der nur um den Preis der Wirklichkeit aufzugebenden Gegensätzlichkeit von Du und Ich.

Nach der protestantischen Lehre stehen Gott und Mensch sich als Du und Ich einander gegenüber in der Unvermischbarkeit der Wesen, die in dieser Urscheidung und in diesem Urverhältnis gegeben ist. Auf das strengste ist das Gottesverhältnis in den Raum gebannt, der durch diese beiden, vom Ich und Du, ausgefüllt ist. Dieser Raum aber ist kein anderer als der Weltenraum. Denn nur in ihm gibt es eine Welt, einen Kosmos; nur der Raum, der auf das strengste durch die allein die Welt schaffende Kraft des spannungsvollen Verhältnisses von Du und Ich geordnet und bis in den letzten Winkel und bis auf das geringste der Dinge, die ihn erfüllen, bestimmt ist, nur dieser Raum ist die Welt. Ist der Raum nicht mehr hierdurch bestimmt, so gibt es in ihm nur noch das sinnlose Chaos, nur den Wahn einer geordneten Welt.

Es ist wohl dasselbe, was ich hier sage, gemeint mit dem Worte, das sagt, daß das Gottesverhältnis nur ein sittliches sein könne, und daß nur die Welt und nur das Leben wirklich seien, die sittlich bestimmt sind. Aber es ist damit noch nicht der letzte, nicht der tiefste Grund aufgezeigt, aus dem alle Wirklichkeit aufsteigt. Wohl ist es wahr, daß das wahre, das wirkliche Gottesverhältnis sich notwendigerweise in sittlicher Tat beweisen muß, und daß das kein Leben in der Wirklichkeit, kein wirkliches Leben ist, das nicht sittlich bestimmt ist. Aber das Letzte ist das alles nicht. Das Verhältnis zwischen Du und Ich, das das wirkliche ist, weil in ihm das Du Du und das Ich Ich bleibt, in dem weiter das Du das erste Wort und das Ich das zweite ist, in dem darum das Ich erst am Du und durch das Du zum

[1] Karl Bornhausen, a. a. O.

wirklichen Ich, das heißt zum konkreten, erfüllten Ich wird, dieses Verhältnis, diese Wirklichkeit von Ich und Du, ist noch nicht bezeichnet durch die sittliche Tat.

Die sittliche Tat, die das Letzte, die die Begründung der Wirklichkeit sein will und sich nicht als Ausfluß, als Wirkung eines anderen weiß, trägt ihr Gesetz in sich selbst. Wenn irgendwo, dann ist für sie das Ich das erste Wort. Es ist ja gerade das Wesen der so verstandenen sittlichen Tat, daß ich mir das Gesetz gebe und daß ich es mir nicht geben lasse von einem anderen, von einem Du. Das Wesen dieser sittlichen Tat ist die Freiheit, die durch nichts begrenzte, die in sich, in ihrer eigenen Freiheit und das heißt hier: in ihrer eigenen Unbegrenztheit ruhende. Die sittliche Tat, die sich in ihrem reinen sittlichen Wesen gründet, ist ihrem Wesen nach einsam, und sie ist nicht das Verhältnis von Du und Ich. Denn diese sittliche Tat kennt überhaupt nicht das Du. Sie kennt es nur als das gleichgerichtete Ich. Denn nur so scheint die Gefahr vermieden, von der jedes Verhältnis zwischen den Menschen bedroht ist, daß nämlich der eine den anderen als Mittel mißbraucht. Aber der Preis, um den man sich von dieser Gefahr loskauft, ist nicht weniger als das Du selbst und die Begegnung mit ihm. Hier ist das einzige Verhältnis, das es zum anderen Menschen geben kann, das Bewußtsein, mit ihm gleichgerichtet und von dem gleichen impetus der Freiheit getrieben zu sein. Es gibt hier keine Möglichkeit, mit Gott und den Menschen zu sprechen als die, daß man mit sich selbst in seinem tiefsten Innern spricht. Und es gibt hier keine Möglichkeit, mit Gott und mit den Menschen eins zu sein, als die, mit sich selbst in seinem letzten Grunde eins zu sein. Und das Letzte und Tiefste, was hier über das Verhältnis zu Gott gesagt werden kann, ist das Ovidische Est Deus in nobis. Gott muß „im Menschen selbst zum Gedanken, zum Wort, zur Tat werden". Und von dem „Gott über uns" als dem Gegensatz von diesem „Gott in uns", heißt es dann ganz folgerichtig, daß er „nicht zu uns kann[1]". Natürlich nicht, denn das Ich ist hier das in sich geschlossene, zu dem kein Lichtstrahl dringen kann, wenn er nicht in ihm selbst aufleuchtet. Das Ich ist hier nicht nur das erste Wort, sondern das einzige, das die Wirklichkeit bezeichnet.

[1] Karl Bornhausen, a. a. O.

So wenig begründet die sittliche Tat die Wirklichkeit; so wenig ist sie das lebendige, konkrete Verhältnis von Du und Ich, daß da, wo sie zum letzten Grund der Wirklichkeit gemacht wird, einem nicht nur das Du entschwindet, sondern mit dem Du auch noch das Ich. Denn das Ich, das das Subjekt dieser ganz nur auf die Freiheit gegründeten sittlichen Tat ist, ist nicht das wirkliche Ich, sondern die Idee des von aller Begrenzung, aller Bedingtheit, aller von außen kommenden Bestimmung freien Ich. Das aber heißt nichts anderes als: das Subjekt dieser zuletzt und allein auf Freiheit gegründeten Tat ist das von seiner Begrenzung und Bestimmtheit durch das Du befreite, also Du-lose Ich. Und das heißt nichts anderes als: es ist ein ganz und gar unwirkliches Ich. Und es ist nichts als eine Verzweiflungstat, wenn man dem Ich dadurch die Wirklichkeit verschaffen will, daß man den „Gott in uns" verkündigt. Denn dieser „Gott in uns" ist genau so unwirklich wie das Ich, dem er Wirklichkeit verschaffen soll.

Wirklich wird das Ich nicht dadurch, daß man auf seinen innersten Grund zurückgeht und dieser letzten Tiefe dann den Namen „Gott in uns" gibt. Wirklich wird das Ich allein aus der Begegnung mit dem Du. Das Du aber kann nie in uns sein; es kann nie ein Teil unseres Ich sein. Wohl geht all unser Verlangen nach dieser Verschmelzung. Nichts wird uns so schwer, wie die Grenze, die hier gezogen ist, zu respektieren, ihre Scheidung auszuhalten. Aber diese Grenze nicht aushalten, sie nicht respektieren, heißt die Wirklichkeit nicht aushalten, heißt die Wirklichkeit nicht respektieren. Die Wirklichkeit heißt nicht Ich und sie heißt nicht Du. Das will sagen: sie ist keine Einheit, sondern sie ist die Zweiheit. Denn sie heißt Ich und Du. Ich und Du aber sind nur in der strengen, unaufhebbaren Gegensätzlichkeit ihres ganzen Wesens miteinander verbunden. Nur in ihrer reinen, durch gar nichts abgelenkten und aufgehaltenen Gegensätzlichkeit sind sie aufeinander bezogen. Es ist zwischen dem Ich und dem Du eine unüberschreitbare Grenze gesteckt. Diese Grenze aber ist die Wirklichkeit des Ich und Du. Nur wo diese Grenze respektiert, nur wo ihre Grenzsetzung, ihr Anspruch ausgehalten wird, nur da ist das Ich wirklich Ich und nur da ist das Du wirklich Du. Und es gibt keine hoffnungs-

losere Trennung und Verlassenheit als die ist, die über den Menschen kommt, wenn er diese Grenze überschreiten will. Denn dann gibt der Mensch sich selbst auf und den Anderen, und er nimmt die Wirklichkeit nicht da, wo sie ihm in der zu wahrenden und auszuhaltenden Grenze zwischen Ich und Du begegnet. Weil diese Grenze die Wirklichkeit von Ich und Du ist, darum ist sie der Schlüssel zu aller Wirklichkeit. Nimmt der Mensch aber die Wirklichkeit nicht hier, wo sie allein zu finden ist, in dem Gegenüber von Ich und Du, will er sie in der Verschmelzung dieser beiden finden, so tauscht er die Wirklichkeit gegen das Heer aller seiner Süchte, der edlen und unedlen, und damit gegen den Wahn und die Unwirklichkeit ein.

Hält man dieses fest als etwas nie und unter keinen Umständen Preiszugebendes, daß nämlich Ich und Du nur in der strengen, unaufhebbaren Gegensätzlichkeit ihres ganzen Wesens miteinander verbunden sind, dann kann man es auch wagen, das Wort zu nennen, das der Name für dieses Grund- und Urverhältnis, für *seine* Wirklichkeit ist, die die Wirklichkeit aller Wirklichkeiten ist, nämlich die Liebe. Ich wiederhole: nur dann kann man es wagen, wenn man es als eine niemals preiszugebende Wahrheit erfaßt hat, daß die Grenze, die das Du vom Ich, die dich von mir scheidet, niemals zu überschreiten ist, und daß man, überschreitet man sie doch, den Wahn für die Wirklichkeit, die Sucht für die Liebe eintauscht.

Keines von allen Worten ist in unserem Munde so voll Sucht wie dieses Wort. Und ob es die gemeinste oder die edelste Sucht ist, das macht da keinen Unterschied, wo es gerade gilt, jede Sucht gegen die Wirklichkeit einzutauschen. Sprechen wir aber heute von Liebe, dann sprechen wir von der verzehrendsten, der brennendsten Sucht nach Wirklichkeit. Und das gerade ist die Liebe nicht, das gerade kann sie nicht sein, wenn es denn wahr ist, daß sie selbst die Wirklichkeit ist.

Von der Liebe, die die Sucht, die der Eros ist, gilt im gesteigerten Maße das, was wir von der im Ich und seiner Freiheit begründeten sittlichen Tat gesagt haben. Auch für sie gibt es das Du nicht. Unterschieden sind sie vor allem darin, daß die sittliche Tat das Du nur als das gleichgerichtete Ich kennt. Sie erkennt darum gar nicht die unübersteigbare Grenze, die zwischen dem Ich und Du gezogen

ist. Sie ist darum auch immer in sehr hohem Maße wirklichkeitsfremd. Der Eros hingegen weiß von dieser Grenze; er weiß von ihrem Leid. Aber er will die Einheit, und darum erträgt er nicht den Anspruch dieser Grenze, darum respektiert er nicht ihre Scheidung. Der Eros will garnicht das Du. Und wenn er es will, so will er es als sein Geschöpf; aber eben gerade darum nicht als Du. Denn das Du kann niemals das Geschöpf des Ich sein. Im Eros will das Ich sich selbst und immer wieder nur sich selbst. Und so bezeugt der Eros in seinem unersättlichen Hunger, in seiner rastlosen Schaffensgier die Unwirklichkeit des Ich, das von seiner Sucht besessen ist.

Es bleibt bei dem, was wir vorhin sagten, daß das Ich nicht dadurch wirklich wird, daß man auf seinen innersten Grund zurückgeht, auch wenn dieser innerste Grund der Eros selbst ist. Und wenn wir sagten, daß das Ich allein in der Begegnung mit dem Du wirklich wird, so ist damit hier noch nicht ohne weiteres gemeint, daß das Ich erst dann wirklich wird, wenn es das Du liebt. Das alles kann nicht gemeint sein mit der Behauptung, die Liebe sei die Wirklichkeit. Denn mit alledem wäre die Grenze der sittlichen Tat oder des Eros noch nicht überschritten. Wohl wird das Ich seine Wirklichkeit damit beweisen, daß es das Du liebt. Aber wirklich wird der Mensch als Ich nur dadurch, daß er geliebt wird. Und geliebt wird mit einer Liebe, die ihrerseits keine Sucht ist, in der der Liebende also nicht sich selbst, die Wirklichkeit seines Ich sucht. Von dieser Liebe, die nicht wieder eine Sucht ist, kann nur der mit der Tat zeugen — und ein anderes Zeugnis als das mit der Tat gilt hier nichts —, der diese Liebe selbst als eine Wirklichkeit erfahren hat, der sich selbst von ihr geliebt weiß, der in ihr die Wirklichkeit seines eigenen Seins, seines eigenen Ich gefunden hat, weil vor ihrer Wirklichkeit die Allmacht der Sucht und aller Süchte gebrochen wird und der Wahn der Scheinwirklichkeit des Eros erkannt wird.

Diese Liebe kann das ihrer mächtige Subjekt nicht in einem Menschen haben. Sie kann es allein in Gott haben. Denn Gott allein ist der aus sich und in sich Wirkliche.

Ich habe mit Absicht gesagt, daß der Mensch von dieser Liebe, nämlich davon, daß er sie erfahren hat, nur zeugen kann. Freilich ist nur

das Zeugnis wahr und wirklich, das mit der Tat abgelegt wird. Aber immer bleibt des Menschen Liebe, und mag sie noch so rein, noch so stark sein, nur ein Widerschein der göttlichen Liebe. Und nur so lange, als sie das ist, nur so lange, als der Mensch nicht aus eigener Kraft zu lieben vermeint, kann sie Zeugnis, kann sie Frucht der göttlichen Liebe sein. Nur so lange ist sie Liebe und nicht Sucht.

Es ist nur die Folgerung aus allem, was wir bisher ausgeführt haben, wenn ich nun weiter behaupte, daß bei einer „Übersetzung des protestantischen Christentums in allgemeine Vernunftwahrheiten[1]", als welche Troeltsch den „Neuprotestantismus" ausgibt, vom protestantischen Christentum schlechterdings nichts übrigbleibt. Troeltsch meint denn auch von dieser „allgemeinen Vernunftwahrheit", daß es für sie nicht mehr, wie für den reformatorischen Protestantismus, die Hauptfrage sei, wie man einen gnädigen Gott kriege, sondern ob es Gott überhaupt gebe. Aber das läßt nun nicht, wie Troeltsch meint, nur „Probleme erkalten", die dem reformatorischen Protestantismus seine Glut gegeben haben[2], sondern da wird der Gott, der des Menschen Du ist, an dem er zum Ich wird, und vor dem ihm ist, „als wäre er und Gott allein im Himmel und auf Erden, und Gott mit niemand denn mit ihm zu schaffen hätt'", dieser Gott wird zu dem leeren Schema, zu der Allgemeinheit eines „Gott überhaupt". Und der Gott, der dem Menschen gnädig ist, der ihn liebt, wird zu der allgemeinen Vernunftwahrheit von der Liebe Gottes. Hier wird die völlige Entleerung, die mit dieser „Übersetzung des protestantischen Christentums in allgemeine Vernunftwahrheiten" vollzogen wird, am allerdeutlichsten. Denn wenn es irgend etwas in gar keiner Allgemeinheit geben kann, dann ist es die Liebe. Auch die lebendigste Überzeugung davon, daß Gott die Liebe ist, ist nicht die Liebe selbst. Hier bleibt man entweder, wie Wilhelm Herrmann es Bousset gegenüber gezeigt hat[3], in dem Irrtum der Orthodoxie, die meint, es genüge, eine Lehre von der Liebe Gottes anzunehmen. Und man

[1] Troeltsch, Protestantisches Christentum und Kirche, S. 698. [2] a. a. O. S. 605; vgl. auch: Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt, 2. Aufl., S. 98. — [3] Wilhelm Herrmann, Gesammelte Aufsätze, Tübingen 1923, S. 165.

nimmt dann die Lehre von der Liebe statt der Liebe. Damit kommt man aber nicht zur Wirklichkeit, die allein das Gegenüber von Du und Ich ist. Oder aber man gerät wieder in den Subjektivismus der Erkenntnis, wo dann, wie Troeltsch sich ausdrückt, das das Wunder ist, daß der „Mensch in seiner Schwachheit und Sünde einen solchen Gedanken fassen könne[1]". Hier wird aus dem Glauben, der dessen gewiß ist, daß Gott als sein Du zu ihm spricht, wie ein Mensch zum andern, im Handumdrehen eine „Religion des Gott-suchens im eigenen Fühlen, Erleben, Denken und Wollen[2]". Es kann also auch hier keine Lehre an die Stelle des wirklichen Lebens treten, weder eine bis zum Dogma objektivierte, noch eine bis zur vollendeten Erkenntnis, in der die „Einigung mit Gott" erlebt wird, subjektivierte Lehre von der Liebe Gottes. Sondern es kommt hier alles auf die wirkliche Liebe an, das will sagen: darauf, daß ich dem Du Gottes begegne, daß Gott selbst, und das heißt nichts anderes, als daß mein Gott mir begegnet als das Du, in dessen Wirklichkeit ich wirklich werde, ich meine Wirklichkeit finde und von aller Sucht erlöst werde.

Es gibt aber, darüber kann im Ernst kein Zweifel sein, nur ein einziges Du, das mir begegnen kann, das ist das Du des Menschen, das menschliche Du. Nur das Du, das ebenso bedingt, ebenso gebunden, ebenso relativ, ebenso begrenzt, ebenso wenig absolut ist, wie mein Ich es ist. Das aber ist nur das menschliche Du. Es gibt darum auch nur eine einzige Möglichkeit, geliebt zu werden. Das ist die, daß ein Mensch uns liebt.

Freilich sind wir uns darüber schon klar geworden, daß kein Mensch aus sich die Kraft hat, mit dieser ganz suchtlosen Liebe zu lieben. Und in einem Menschen, der uns liebte mit dieser ganz suchtlosen Liebe, das heißt in einem Menschen, der uns wirklich als Du begegnete, der mit seinem Du auf uns gerichtet wäre, so, daß er nicht sich in uns suchte, sondern nur uns; der sich uns gäbe, aber nicht, wie das sonst wohl Menschen tun, die mit dieser Selbsthingabe uns nur um so gründlicher, restloser für sich nehmen, für sich gewinnen wollen und in der leidenschaftlichsten Selbsthingabe doch nur sich selbst suchen, die sich uns

[1] Troeltsch, Protestantisches Christentum und Kirche, S. 457. — [2] Troeltsch, Die Bedeutung, S. 98.

nur geben, um ihr eigenes Ich, ihr eigenes Selbst in uns aufzurichten — in einem Menschen, der sich uns gäbe und auch in dieser Hingabe seines Selbst nur sein Du gäbe, das heißt: der gerade hier unser Ich als Ich bewahrte, auch hier die Grenze nicht überschritte, auch hier nicht in die Sucht der Leidenschaft geriete und von ihr nicht beherrscht wäre, in diesem Menschen begegnete uns das göttliche Du. Denn kein Mensch hat aus sich die Wirklichkeit, die ihn so restlos frei macht von aller Sucht nach der Wirklichkeit und aus der er die Liebe gewinnen könnte, von der es wahr ist, daß sie langmütig ist und freundlich, die nicht eifert, nicht Mutwillen treibt, die sich nicht blähet, sich nicht ungebärdig stellt, die das Ihre nicht sucht, sich nicht erbittern läßt, die das Böse nicht zurechnet, sich nicht der Ungerechtigkeit freuet; die sich aber der Wahrheit freuet; die alles erträgt, alles glaubt, alles hofft, alles duldet.

Noch etwas aber täte diese Liebe, täte dieser Mensch an uns. Indem er uns so als Du begegnet, ohne uns in unserem Ich zu vergewaltigen, indem er die Grenze respektiert, indem er uns — es ist nun deutlich, was das heißt: indem er uns liebt, zwingt er uns eben durch seine Liebe, durch den reinen Blick seines Du, ihn selbst als Du zu sehen, das heißt: die Grenze zu respektieren, die zwischen ihm und mir gezogen ist. Der geliebte, der von dieser suchtlosen Liebe geliebte Mensch kann sich nicht mehr verabsolutieren wollen, kann nicht mehr der allein auf sich stehende, der in seiner unbedingten Freiheit ruhende Mensch sein wollen. Der von dieser Liebe geliebte, von dieser Liebe vor die Grenze, vor *diese*, ihm von dem liebenden Du gesteckte Grenze seiner selbst gestellte Mensch muß den Anspruch seiner Gottgleichheit, seines Wie-Gott-sein-wollens als den Frevel, als die Sünde erkennen, von der keine Fiber seines Wesens frei war, und von der keine Fiber seines Wesens jemals frei sein kann, solange er aus sich, aus seiner Kraft zu leben meint. Und das ist das Opfer seines Glaubens, daß er diesen Anspruch dem zu Füßen legt, der gerade nichts sein will als ein Mensch, nichts als der von Gott geschaffene, ganz nur von Gottes Du lebende Mensch, und der ihn darum lieben kann, der ihm als Du, als wirkliches und ihm darum seine Wirklichkeit schenkendes Du begegnet.

Das ist die eine Folge dieser Begegnung, daß der Mensch seine Sünde erkennt. Seine Sünde, das ist der Anspruch seines Wie-Gott-sein-wollens. Und die andere Folge ist diese: der Mensch, dem in der Begegnung mit dem Du Gottes seine Wirklichkeit — im Neuen Testament heißt es statt dessen: dem das Leben geschenkt worden ist, kann nicht anders, als durch jedes Du, dem er fortan begegnet, erinnert zu werden an das Leben, das ihm durch das eine Du, das ihm in der suchtlosen, wirklichkeitschweren Liebe begegnete, zuteil geworden ist. Und ihm wird sich die geschenkte eigene Wirklichkeit darin beweisen, daß er jedes Du, ob Freund oder Feind, das ihm begegnet, lieben kann; daß er es so lieben kann, daß er nicht in eroshafter Sucht seine eigene Wirklichkeit, sich selbst, sein Ich im Du sucht, sondern so, daß er von seinem eigenen Leben, von seiner eigenen Wirklichkeit schenkt. So hebt der Mensch an, wie Luther sich ausdrückt, „zu börnen in göttlicher Liebe[1]". Das deute man aber nicht so, als ob der Mensch, der in dieser Begegnung steht, nun überfließe von „quellender Liebe". Es ist mit alledem nur gesagt, daß er es kann. Der Quell ist angeschlagen. Der Brunnen ist gegraben. Der Mensch ist mit seinem Ich an seine Grenze gestellt, er hat seine Wirklichkeit gespürt in der Begegnung mit dem Du, das ihn liebt ohne Sucht und das er lieben kann ohne Sucht. Er weiß, daß sein Heil „in der Verheißung Gottes" steht und nicht in seiner Freiheit und deren Werken, und daß es darum fest steht. Er hat das Leben, das allein Leben ist, geschmeckt. Und er weiß, daß er das Leben nur haben kann, daß er selbst nur wirklich ist, wenn er sich aus dieser Bindung durch das Du Gottes und aus der durch diese erste Bindung gegebenen zweiten Bindung an das Du der Brüder nicht wieder löst. „Wenn du weißt, wie du durch Christum einen gnädigen gütigen Gott hast, der dir deine Sünde will vergeben, und derselben nimmermehr gedenken, und bist nun ein Kind der ewigen Seligkeit, ein Herr über Himmel und Erden mit Christo, so hast du nichts mehr zu tun, denn daß zu zufahrest und dienst deinem Nächsten[2]."

[1] Luther, E. A. 11, 2. Aufl., S. 339. — [2] Luther, E. A. 15, 2. Aufl., 42 f.

Es ist wohl kein Zufall, daß es sich bei der ersten grundsätzlichen Auseinandersetzung zwischen dem reformatorischen Protestantismus und dem modernen Geist, der Auseinandersetzung zwischen Luther und Erasmus, um die Frage des unfreien Willens gehandelt hat. Denn nirgendwo sonst wie hier wird der Gegensatz so unübersehbar deutlich zwischen dem reformatorischen Protestantismus, dem die Begegnung von Du und Ich die Wirklichkeit ist, und dem modernen Geist, dem das das Letzte, die Wirklichkeit Begründende eine allgemeine Wahrheit, nämlich die von der Freiheit ist. An der Lehre vom freien Willen wird es sich immer wieder entscheidend zeigen, ob man in der Wirklichkeit lebt oder nur in einem Wahn von Wirklichkeit. Das heißt, ob man in der Begegnung mit dem Du sein wirkliches Leben begründet weiß und es in ihr findet, oder in dem immer erneuerten und wiederholten Versuch einer Objektivierung seines eigenen Ich. (Dabei ist es im letzten Fall ganz gleich, ob man diese Objektivierung in der Gewinnung einer allgemeinen rationalen Wahrheit sucht oder in der Gestaltung der individuellen rationalen „Wahrheit" des eigenen individuellen Wesens. Das eine geht über die Aufklärung zurück auf den Humanismus, das andere über den romantischen Idealismus auf die Schwärmer der Reformationszeit. Beide Male aber beschränkt man die Wirklichkeit auf das Ich.) Wo die Wirklichkeit allein in der Begegnung mit dem Du gefunden wird, da ist sie die schlechthin so, wie sie ist, bestimmte. Da ist das, was so ist, wie es ist, wie es jetzt und hier, dieses eine, einzige Mal ist, die ganz auf Entscheidung gestellte Wirklichkeit. Hier gibt es darum Entscheidungen, die den Namen verdienen, weil sie unwiderrufbar sind.

Wo die Wirklichkeit nicht die Entfaltung des Ich ist, sondern die Begegnung von Ich und Du, da sind Entscheidungen nicht nur innere Entwicklungen des sich gestaltenden Subjektes, sondern da sind sie Begegnungen mit dem Du. Da sind sie darum auch nicht in erster Linie durch die unendlichen schöpferischen Möglichkeiten des Ich bedingt, sondern sie sind bedingt durch das Du, und es wären keine Entscheidungen, das heißt aber nichts anderes als: Begegnungen mit dem Du, wenn in ihnen nicht das Du das Bedingende und Bestimmende wäre. Dabei wird die Verantwortlichkeit des Ich in gar keiner

Weise angetastet. Im Gegenteil, erst hier kann es zu einer wahren Verantwortung auf den Anspruch, auf die Frage, die dem Ich vom Du gestellt ist, kommen. Und den Anspruch, die Frage stellt das Du. Und auch den tiefsten Anspruch und die letzte Frage stellt nicht der Mensch an das Leben, sondern sie werden ihm gestellt. Hier ist die Lehre vom unfreien Willen vor jeder Verwechslung mit dem Determinismus geschützt. Denn zwischen dem Du und Ich gibt es keinen Determinismus, sondern nur die Verantwortung.

Im andern Fall, wo das Ich selbst das die Wirklichkeit begründende ist und die Wirklichkeit nichts anderes als die schöpferische Entfaltung des Ich ist, gibt es keine unwiderrufbaren Entscheidungen, denn die Möglichkeiten des Ich sind seinem Wesen nach unbegrenzt. Hier gibt es statt der Entscheidungen die Entwicklung. Und es gehören zu dieser Entwicklung alle „Entscheidungen", auch die irrigen. In der Entwicklung werden sie aufgehoben, hören sie auf, entscheidend zu sein. Sie werden auf die mittlere Linie der Entwicklung geführt, sie werden „mediatisiert". Damit aber hört eine Entscheidung auf, Entscheidung zu sein. Und man kann hier denn auch von der Entscheidung der Sünde sagen, für den modernen Geist sei sie nicht „eine Weltzerstörung, sondern mit dem Werden des Guten geordnet[1]". Hier ist es dann so, wie Luther es dem Erasmus vorwirft: „Ihr denkt, daß beide, Gott und der Teufel, weit von uns sind und sehen uns nur zu, auf welchen Teil wir uns wenden wollen mit dem freien Willen. Ihr glaubt aber nicht, daß beide, Gott und der Teufel, welche wie zwei Königreiche ewig wider einander streiten, eine kräftige Wirkung und Treiben haben im menschlichen Willen, da der menschliche Wille muß wie ein Knecht sein, ja, wie ein Pferd dem Reiter folgen[2]." Wenn aber auf diesen fernstehenden Gott die Lehre vom unfreien Willen angewandt wird, so ist es gar nicht anders möglich, als daß aus der Lehre vom unfreien Willen ein Determinismus wird, der dem Menschen nichts weniger als sein Menschentum nähme und aus Gott den Götzen eines starren dinghaften Mechanismus machte. Man ist unter einer solchen Voraussetzung gar nicht imstande, die Lehre vom unfreien Willen zu ver-

[1] Troeltsch, Protestantisches Christentum und Kirche. S. 701. — [2] Luther, Vom unfreien Willen. S. 271.

stehen, die nichts anderes bedeutet als die Bindung des wirklichen, des „existentiellen" Menschen an den wirklichen, und das heißt: an seinen Gott. Sie bedeutet auch nicht mehr das Vorherwissen und Vorherbestimmen durch den lebendigen Gott, sondern sie ist Determinismus und Fatalismus, wenn sie aus der Region des Jetzt und Hier, des Einmaligen, des Aktuellen in die Region des Allgemeinen, Begrifflichen und Ideellen übertragen wird. Der Glaube an sie ist darum von nichts weiter entfernt als von dem „Disputieren, ob ich erwählt sei oder nicht[1]". Und es ist das Maß der Strenge bezeichnet, mit der der Glauben an die Unfreiheit des Willens aller Allgemeinheit, aller rationalen Gewißheit und Überlegung zu entziehen ist, wenn Luther sagt: „Meine Meinung ist diese, daß wir der Gnade Gottes vertrauen sollen, aber über unsere und anderer zukünftige Beharrung und Erwählung in Ungewißheit bleiben sollen, wie jener sagt: wer steht, sehe, daß er nicht falle[2]". Hier werden die Heilsgewißheit, die sich auf die geoffenbarte Gnade stützt, und die Erwählungsgewißheit, die sich auf die verborgene, nur von Gott gewußte Prädestination bezöge, scharf voneinander unterschieden. In dieser Unterscheidung und vor allem darin, daß die Heilsgewißheit behauptet, die Erwählungsgewißheit dagegen ausgeschlossen wird, zeigt sich auf das deutlichste die Bedeutung der Lehre vom unfreien Willen. Sie verhindert auf das strikteste, daß die Heilsgewißheit irgendwie auf ein Wissen oder eine Erfahrung oder ein Werk des Menschen sich stützen könnte. In der ausschließlichsten Weise, die man sich denken kann, wird hier die Heilsgewißheit jeder Begründung auf das Subjekt, den Menschen entnommen und das Ich an das Du, durch das es lebt, der Mensch an Gott, der ihn rechtfertigt, gewiesen. Und es ist auch nur in der unbedingten Hingabe an Gott, die diese letzte Ungewißheit bedeutet, und die, „wenn Gott es so wollte", die Bereitschaft wäre „zur Hölle und zum Tode ewiglich[3]", die volle Gewißheit der Gnade zu gewinnen. Und so wenig ist mit der Unterscheidung des geoffen-

[1] Luther, E. A. 1, 2. Aufl., 261. — [2] Luther, Briefwechsel, herausgegeben von Enders, Bd. IV, 51. Vgl. hierzu auch Karl Holl, Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte I, Luther, 2. Aufl. Tübingen 1923, S. 112 und 152. — [3] Luther, Römerbriefvorlesung, herausgegeben von Ficker, II, 215.

barten und des verborgenen Willens Gottes eine Zwiespältigkeit in den Willen Gottes getragen, daß vielmehr gerade der Deus absconditus, der verborgene Gott, der vorherweiß und vorherbestimmt und der den Tod des Sünders will, nachdrücklicher als irgend etwas anderes auf den Deus revelatus, den offenbaren Gott der Gnade hinweist[1]. Und es ist die Lehre vom unfreien Willen der stärkste Ausdruck für die Bindung des geschaffenen Ich an das schaffende Du, des verantwortlichen Menschen an den ihn ansprechenden Gott.

Wir sagten zu Anfang, das Wesen des Protestantismus sei Bindung. Und zwar Bindung durch die endliche Wirklichkeit. Damit wenden wir uns gegen die übliche Auffassung, die das Wesen des Protestantismus in der Freiheit zu finden meint. Wollte man diese Freiheit nur so verstehen, daß der Mensch in ihr befreit wird von dem Anspruch seines Ich, autonom, allein auf sein Gewissen gegründet zu sein, und in seiner Autonomie, seiner Selbstgesetzlichkeit und in seiner Freiheit unmittelbar mit dem göttlichen Wesen verbunden zu sein, ja, es in sich zu tragen — wollte man diese Freiheit so verstehen, daß der Mensch von allen diesen Ansprüchen befreit ist, so könnte man sich mit dieser Auffassung zur Not einverstanden erklären. Aber man versteht die Freiheit, in der man das Wesen des Protestantismus zu finden meint, gerade durchaus im Sinne dieses Anspruches. Und man versteht die Freiheit im Sinne dieses Anspruches nicht nur in bezug auf den Menschen selbst, sondern auch in bezug auf die staatliche und gesellschaftliche Gestaltung des menschlichen Lebens. In beiden Beziehungen ist darum die Freiheit als das besondere Charakteristikum des Protestantismus abzulehnen.

Damit soll die Befreiung, die der Protestantismus der katholischen Kirche und dem Mittelalter gegenüber vollzogen hat, nicht im geringsten geleugnet werden. Aber es soll behauptet werden, daß diese Befreiung nicht um einer schlechthinigen Freiheit willen vollzogen wurde, als sei die Freiheit das tiefste und letzte Wort, das zur Welt

[1] Otto Scheel, im Ergänzungsband II der Braunschweiger Lutherausgabe, S. 540; vgl. dazu auch Ferdinand Kattenbusch, Deus absconditus bei Luther; in der Festgabe für J. Kaftan, Tübingen 1920, S. 187 und 203.

zu sprechen wäre. Es soll gesagt werden, daß diese Befreiung erfolgte um einer anderen Bindung willen, als die katholisch-mittelalterliche war. In aller Kürze sei der Unterschied dieser beiden Bindungen bezeichnet: die Bindung durch erdachte, willkürliche Gesetze, denen durch die Kirche sakrale Weihe und Gültigkeit gegeben war, sollte ersetzt werden durch die Bindung an und durch die Wirklichkeit, die eben darum, weil sie Wirklichkeit ist, göttlich ist, und deren Gesetze keiner Weihe und Gültigkeitserklärung durch die Menschen bedürfen.

Ich behauptete schon zu Anfang, daß der Protestantismus der Welt diese Bindung schuldig geblieben ist und die Welt in das Chaos ihrer Schrankenlosigkeit hat gleiten lassen. Bis heute ist die Welt diesem Chaos verfallen. Hier hat der Protestantismus sein Werk zu tun. Er kann es nicht tun, wenn sein letztes Wort Freiheit heißt. Denn Freiheit heißt Schrankenlosigkeit, heißt unbedingte, unendliche Schrankenlosigkeit. Er kann es aber auch nicht tun, wenn die Bindung, von der wir meinen, daß sie sein letztes Wort sei, eine andere ist als die Bindung durch die Wirklichkeit, und das kann nichts anderes heißen als durch Gott.

Es gilt auch hier, was von der reformatorischen Lehre im ganzen gilt, daß fast vor den Augen der Reformatoren eine Rückbildung dessen vor sich geht, was sie gewollt und angefangen haben. War ihr Werk die Befreiung des menschlichen Lebens in allen seinen Funktionen aus den Fesseln der mittelalterlich-kirchlichen Kultur, so begann aus diesem Werk doch wieder eine neue kirchliche Kultur zu entstehen. Nur mit dem Unterschied, daß die Kirchen nun im Interesse des Staates oder vielmehr der Obrigkeit ihr Werk tun, und diese kirchliche Kultur die großen Maße und die weltumfassende Gestalt verliert, und nach dem Maße der Verwandlung des Papstes in so und so viele Hofprediger alles kleiner und dürftiger wird, als es in der von der mittelalterlichen katholischen Kirche beherrschten und inspirierten Kultur gewesen war.

Demgegenüber scheint es auch hier wieder ein tieferes Verständnis und ein Wiederaufnehmen ursprünglich reformatorischer Intentionen, wenn der „Welt" und dem menschlichen Leben mit seinen Einrichtungen von dem modernen Geiste ihr eigenes Recht und ihre

Selbständigkeit gegeben wird. Aber auch hier scheint es nur so. Denn die Eigengesetzlichkeit der Dinge, von der der moderne Geist glaubt, daß wir ihr die Dinge überlassen müssen, ist in Wahrheit gar nicht das Gesetz der Dinge. Denn es ist ganz unmöglich, daß ein Denken jemals die Welt und ihre Gesetze sollte begreifen können, das keinen Platz für das Du hat, und das das Du immer erst, um es begreifen zu können, in das Ich verwandeln muß. Es kann nicht anders sein, als daß diese Eigengesetzlichkeit der Dinge in Wahrheit nur die Eigengesetzlichkeit des Ich ist, das nur sich selbst auch in der Beherrschung, und zwar der einseitig vom Ich her gedachten Beherrschung der Dinge darstellen will. So sind von diesem Denken alle Institutionen und Funktionen des menschlichen Lebens, wie Ehe, Schule, Kirche, Staat, Wirtschaft, Kunst, Wissenschaft, vom Subjekt, vom Ich aus gedacht. Es können die Gesetze und Normen, die von diesem Denken für die tatsächlichen und nicht nur erdachten Institutionen angeboten werden, gar nicht Normen und Gesetze dieser tatsächlichen Institutionen sein. Und wenn diese Normen, Gesetze und Ideale auf die tatsächlichen Institutionen angewandt werden, wie das seit dem Beginn der Moderne, also seit dem 18. Jahrhundert geschieht, so können sie gar nicht anders, als daß sie sie zerstören und in dieselbe Unwirklichkeit auflösen, in der dieses nur vom Subjekt her bestimmte Denken sein gespenstisches Wesen treibt.

Gegen dieses Wesen hilft gar nichts, als daß der Irrtum dieses Denkens, als daß die Sünde dieses falschen Anspruches des Ich erkannt wird und daß die Augen für das Du geöffnet werden.

Kirche und Wirklichkeit

Der Protestantismus erlebt heute eine der kritischsten Stunden seiner Geschichte. Daran ist kein Zweifel mehr möglich. Und um gleich von vornherein zu sagen, worin ich die Krisis sehe: entweder er findet zurück zu seinem wahren Wesen, das bisher, außer bei den Reformatoren selbst, kaum zu seiner Verwirklichung gekommen ist, oder er geht vollends zugrunde. Und man wird die sehr schmerzlichen Erkenntnisse, die in einer solchen Situation zu machen sind, nicht scheuen dürfen, wenn überhaupt Hoffnung sein soll, daß diese Situation sich zum Guten wendet.

Es ist das Eigentümliche der augenblicklichen historischen Situation des Protestantismus, daß man ihn von zwei verschiedenen Seiten her auffassen kann, und daß man, wenn man das tut, dabei — und dies ist das Auffallende — nicht etwa ein und dieselbe Größe von zwei verschiedenen Seiten her sieht, sondern daß man dann zwei ganz verschiedene Größen zu sehen bekommt. Ich meine den Protestantismus als Kirchengebilde und den Protestantismus als allgemeine geistige Haltung oder Weltanschauung. Ohne schon hier ausführlich über das Verhältnis dieser beiden Größen zueinander zu sprechen, kann doch schon so viel gesagt werden, daß der Protestantismus, als allgemeine geistige Haltung aufgefaßt, ganz unabhängig, ja sogar in einem mehr oder weniger latenten Gegensatz zum Protestantismus, als Kirchengebilde aufgefaßt, existiert. Was das bedeutet, mag einem durch einen Blick auf den Katholizismus klar werden, der als allgemeine geistige Haltung ohne tatsächliche Beziehung auf die katholische Kirche und ohne wirkliche Bindung an sie höchstens das schöne Spiel eines sich feierlich gebenden Ästheten wäre, aber nichts von ernsthafter Bedeutung.

Fragt man nun nach der heutigen Situation des Protestantismus

und nimmt man ihn zunächst als protestantisches Kirchengebilde, so sagt einem die Geschichte der eben verflossenen Jahre, daß hier schon die nackte äußere Existenz auf des Messers Schneide steht. Doch das wäre an und für sich noch nicht so schlimm, wenn die innere Existenz der protestantischen Kirche von bedeutender Vitalität wäre. Nun wird man meinen, daß hierüber schwer ein auch nur einigermaßen sicheres Urteil zu fällen sei. Nicht nur, daß der tatsächliche Zustand an verschiedenen Stellen von sehr verschiedener Art ist. Auch die Ansprüche, die Maßstäbe der Urteilenden werden beträchtlich voneinander abweichen. Immerhin, die Kirche trägt ihren eigenen, ganz bestimmten Anspruch in sich und nach ihm ist zu urteilen. Jeder liturgische Spruch, jeder Text einer Predigt tut ihn in genügender Deutlichkeit kund. Ich meine nun, nicht zuviel zu sagen, wenn ich behaupte, daß die Wirklichkeit der heutigen protestantischen Kirche im scharfen und beschämenden Gegensatz steht zu jenem Anspruch, wie er der Kirche wesentlich ist. Dabei ist das Schlimme nicht etwa, daß niemand oder nur sehr wenige auf den Anspruch der Kirche hören und ihn ernst nehmen. Es liegt in diesen Dingen gar nichts an der Zahl. Und wenn nur ganz wenige auf den Anspruch der Kirche hörten und ihn ernst nähmen, so genügte das vollauf, um die Wirklichkeit der Kirche und den Anspruch, den sie stellt, zur Übereinstimmung zu bringen. Denn das gehört zum Wesen der Kirche und nicht zuletzt zum Wesen der protestantischen Kirche, daß sie nicht in großer Herrlichkeit und als Besitzerin einer entsprechenden äußeren Macht ihren Anspruch an die Welt stellt. Aber es gehört auch eben dieses zu ihrem Wesen, daß sie ohne jeden Abzug diesen Anspruch stellt und zu stellen weiß. Das macht die Kirche erst in Wirklichkeit zur Kirche, daß sie das anspruchsvolle Wort zu sagen weiß, das zu sagen ihr aufgetragen ist und in dem allein jeder und aller Anspruch begründet ist, der auf Erden erhoben werden kann. Und jeder Anspruch, der nicht in ihm begründet ist, ist Auflehnung und Unrecht. Es ist der Anspruch Gottes an den Menschen, der der Kirche zur Verkündigung aufgetragen ist. Es ist Gottes Wort, das sie zu sagen hat. Daraus ergibt sich Größe und Ausmaß des Anspruches der Kirche, der der ihre ist und doch nicht der ihre, weil er Gottes ist. Und der an nichts anderem zu messen ist, als allein an Gott. Denn wollte man

sagen, der Anspruch der Kirche sei der, bei allem, was Menschen tun und tun können, die zu sein, die den Grund legt und das Ziel weist und ohne deren Rat nichts zum Guten gelingen kann, so kann es richtig und grundfalsch sein. Denn man wäre dann in Gefahr, statt der Kirche, die den Auftrag hat, Gottes Wort, Gottes Anspruch an die Menschen zu verkündigen, eine letzte Sublimierung des kulturellen Daseins der Menschen zu meinen. Wer die Kirche und Gott benutzen will, um Kultur zu begründen, zu befestigen oder zu vertiefen, mißbraucht Gott und Kirche, macht aus Gott einen Götzen und aus der Kirche eine von Menschen erdachte Anstalt. Macht die Kirche den Anspruch, bei allem, was Menschen tun und tun können, die zu sein, die den Grund legt und das Ziel weist, so tut sie das, weil und insofern ihr Anspruch der Anspruch Gottes ist, weil Gott bei allem, was auf Erden geschieht, der ist, der den Grund legt und das Ziel weist. Aber zu welcher von allen irdischen, menschlichen Möglichkeiten er den Grund legt und wo auf dem weiten Erdenrund des menschlichen Schicksals er das Ziel steckt, das wissen wir nicht. Es kann sein, daß er bei dem, was wir nach seinem Willen tun, den Grund legt zu einer reineren, gerechteren Kultur; es kann gerade so gut sein, zu einer noch verdorbeneren, noch ungerechteren als die ist, in der wir heute leben. Wer an die Kirche glaubt, glaubt nicht an die Gemeinschaft der Kulturbeseelten, in der die Erweckung des Schöpferischen im Menschen und der Anbruch des dritten Reiches erfolgen soll, sondern er glaubt, indem er an die Kirche glaubt, an die Gemeinde der Heiligen, Vergebung der Sünden, Auferstehung des Fleisches und ein ewiges Leben.

Damit mögen wir für unseren augenblicklichen Zweck ein genügend klares Bild gewonnen haben von dem Anspruch, den die Kirche in sich trägt und an dem wir den heutigen Zustand der protestantischen Kirche messen wollen, um dadurch die heutige Situation des Protestantismus zu erkennen.

Mißt man nun den tatsächlichen Zustand der protestantischen Kirche an diesem Anspruch, so ergibt sich folgendes: Noch immer bewahrt die Kirche die Worte dieses Anspruches und noch immer sagt sie diese Worte und nur die Worte dieses Anspruches und wacht eifersüchtig darauf,

daß da, wo die Kirche ex officio redet — und das tut die protestantische Kirche in der Predigt —, keine anderen Worte in ihr laut werden als das Wort Gottes. Es ist aber dazu zu sagen, daß auch die peinlichste Konservierung dieser Worte und die rigoroseste Exklusivität gegen alle anderen nicht das geringste dazu helfen, daß diese Worte die Worte des Anspruches Gottes sind und bleiben, und daß sie nicht zu Trägern des Anspruches der Menschen werden, die sie sprechen. Es geht hier um Schwereres als um Exklusivität und Tradition. Es geht darum, daß das Wort, das die Kirche verkündigt, nicht zum Wort und Anspruch der Einzelnen wird, durch die sie es verkündigen läßt. Will man ein Urteil gewinnen über den heutigen Zustand der protestantischen Kirche, so muß man hier einsetzen. Und dieses scheint mir das eigentliche Übel der heutigen protestantischen Kirche zu sein, daß sie und das Wort, das sie verkünden soll, Mittel geworden sind, durch die ihre Sprecher ihr Eigenes zu sagen versuchen. Dabei ist es gleichgültig, ob das, was diese Sprecher als ihr Eigenes sagen, in Übereinstimmung steht mit dem, was die Buchstaben des Kirchenwortes sagen oder nicht, ob sie orthodoxe oder liberale Pfarrer sind, ob sie mit dem Kirchenwort ihre kirchlich-traditionellen Überzeugungen ausdrücken oder ihre eigenen freigewachsenen Überzeugungen. Entscheidend ist, daß sie selbst etwas sagen wollen; ob dieses oder jenes, ob Kirchliches oder Unkirchliches, das ändert dann nichts mehr an dem Übel. Das Salz, das einmal das Salz der Welt sein sollte, ist dumm geworden und zu nichts hinfort nütze.

Was von den Sprechern der protestantischen Kirche gilt, das gilt mutatis mutandis von den Hörern. Das heutige protestantische Kirchenvolk geht in die Kirche, um den Herrn Pfarrer Soundso zu hören. Ob man diesen Pfarrer hören will, weil er geistvoll oder ergriffen oder ergreifend die Kirchenlehre auseinanderzusetzen weiß oder über irgend etwas, was gerade an der Tagesordnung der geistigen Welt ist, geistvoll zu reden weiß, das ändert wieder nichts an der entscheidenden Tatsache, daß man auf jeden Fall nicht zu hören bekommt, was doch in der Kirche allein gehört werden sollte.

Denkt man diesen Tatsachen einmal nach, so wird man bald sehen, daß aus ihnen die Selbstauflösung der Kirche erfolgen muß; es sei

denn, es werde ihnen beizeiten Einhalt getan. Ist die Kirche eine Anstalt, mit deren Hilfe einzelne, hierzu besonders Begabte ihre religiösen Überzeugungen und Erlebnisse und ihre persönlichen Lebenserfahrungen zum Besten einer mit ihnen verbundenen Gemeinde von mehr oder weniger treuen Anhängern verwerten können — und ich behaupte, daß die protestantische Kirche, soweit sie heute im öffentlichen Leben wirksam ist, etwas Derartiges darstellt —, so wird sie mit zunehmender Bildung des Kirchenvolkes im äußeren und inneren Bestand zurückgehen. Denn diese Bildung bedeutet, daß der Mensch, der gebildet ist, sein inneres, persönliches Leben aus allen Bindungen herauszulösen sucht, die von außen an ihn herankommen. Aus den Bindungen der Tradition, des Milieus und nicht zuletzt der Kirche. Ein Mensch ist nach der heute so gut wie allgemein geltenden Anschauung um so gebildeter, je stärker und wirksamer in ihm das Bewußtsein davon ist, daß sein ganzes inneres Leben sein Gesetz in sich selbst trägt und daß es nur dann wahr und echt ist, wenn es seiner ganz persönlichen Eigenart entspricht.

Ich will zur Verdeutlichung einen ganz anderen Begriff von Bildung aufzeigen und daran erinnern, daß es noch nicht so lange her ist, daß man Bildung vor allem darin sah, daß ein Mensch die von alters her überkommenen und in seinem Kreis und Stande gebräuchlichen Formen des äußeren und inneren Lebens möglichst mühelos beherrschte. Und das Maß der Bildung, die man einem Menschen zusprach, ergab sich aus der größeren oder geringeren Freiheit, mit der er diese Formen gebrauchte. Aber dieses Bildungsideal gilt heute nur noch in ganz wenigen exklusiven Kreisen unseres Volkes. Man schätzt heute im allgemeinen die Bildung eines Menschen nicht danach, wie er etwa noch gebräuchliche Formen des äußeren und inneren Lebens beherrscht, sondern vielmehr danach, wie er es versteht, sein eigenes Wesen auf seine eigene, originale Weise zum Ausdruck zu bringen. Und zwar gilt das um so mehr, je mehr es sich um Angelegenheiten des inneren Lebens handelt und je näher man an die Fragen des inneren Lebens herankommt. Und am allermeisten gilt das heute in den Fragen des religiösen Lebens. Hier wird man sich deshalb höchstens mit der persönlichen Eigenart des religiösen Lebens anderer Menschen berühren

wollen, aber nur um in seinem eigenen Wesen gestärkt zu werden. Und das gilt sowohl der Vergangenheit wie der Gegenwart gegenüber.

Es ist dabei nicht wichtig, wieweit und ob ein Mensch überhaupt tatsächlich aus seiner persönlichen Eigenart heraus lebt und ob dergleichen überhaupt möglich ist. Ich stelle vorläufig nicht die Frage, ob dieser Bildungsbegriff, den man wohl schlechtweg als den modernen bezeichnen kann, richtig ist. Auch die weitere Frage stelle ich nicht, ob diese Metaphysik des Individualismus, denn um nichts anderes handelt es sich dabei, wahr ist oder ob sie auf reiner Einbildung beruht und ihr gar keine Wirklichkeit zugrunde liegt. Ich will es nicht verhehlen, daß ich alle diese Fragen und noch viele andere, die wir noch zu stellen haben werden, für wichtig halte. Vorläufig aber haben wir diese Fragen nicht zu stellen. Sondern es beschäftigt uns jetzt die Frage, was diese heute tatsächlich geltenden und unser Denken heute beherrschenden Anschauungen für die innere und äußere Existenz der protestantischen Kirche bedeuten.

So viel ist jedenfalls deutlich, daß ihnen die Kirche, so wie wir sie aus dem sie begründenden Anspruch heraus zu verstehen suchten, ein von Grund aus fremdes Wesen sein muß. Ja, die Kirche, die mit dem Wort, das sie verkündigt, gar keiner persönlichen Überzeugung Raum geben will, weder bei ihren Sprechern noch bei ihren Hörern, die Kirche, deren Wort nur da gehört werden kann, wo der Mensch alles, was er aus dem Seinen, und wäre es sein Allerpersönlichstes und Heiligstes sprechen kann, für ein törichtes Geschwätz hält und in der Furcht Gottes bis auf den letzten Grund seines eben noch so reichen und nun doch so armen Herzens verstummt — ich sage, diese Kirche ist unerträglich, muß unerträglich sein für den heutigen Menschen, der sich selbst in seiner persönlichen Eigenart ernst nehmen will und in ihr und in der Treue gegen sie seinen eigentlichen Menschenwert sieht.

Ich sagte zu Anfang, daß es das Eigentümliche der heutigen Situation des Protestantismus sei, daß man ihn von zwei verschiedenen Seiten auffassen könne und daß man es dann mit zwei ganz verschiedenen Größen zu tun habe. Nämlich mit dem Protestantismus als Kirchengebilde und als eine allgemeine geistige Haltung und Weltan-

schauung. Wir haben es bei unseren letzten Betrachtungen schon mit dem Protestantismus als einer Weltanschauung zu tun gehabt.

Es mag hier der Ort sein, um anzumerken, daß man in der Geistesgeschichte diesen Protestantismus, der eine Weltanschauung ist, allgemein als Neuprotestantismus bezeichnet im Gegensatz zu dem spezifisch kirchlichen, ganz an die Kirche gebundenen Protestantismus, den man dementsprechend Altprotestantismus nennt. Um der Einfachheit halber will ich den Terminus Neuprotestantismus in der Folge gebrauchen, ohne mich damit aber zu der besonderen Auffassung des Protestantismus und seiner Geschichte zu bekennen, die mit diesem Ausdruck gekennzeichnet ist. Ob dieser sogenannte Neuprotestantismus mit dem echten Protestantismus überhaupt zusammengehört, darüber werden wir noch zu sprechen haben.

Der Protestantismus, der eine Weltanschauung ist, oder wie wir nun kurz sagen wollen: der Neuprotestantismus kann nicht nur unabhängig von der Kirche existieren, sondern er hat ganz ausdrücklich das Streben nach einer kirchenfreien Existenz. Andererseits sahen wir aber auch, daß die Kirche in ihrem heutigen, tatsächlichen Zustand dieser ihrem Wesen nach unkirchlichen geistigen Haltung in entscheidender Weise entgegenkommt. Wir sahen, daß die Kirche und das Wort, das sie zu verkündigen hat, Mittel geworden sind, mit denen die Sprecher der Kirche ihr Eigenes sagen wollen, ihrer persönlichen Eigenart Ausdruck zu geben versuchen. Das aber ist nichts anderes als das Eindringen eben des Neuprotestantismus in die Kirche. Das hat zunächst mit dem, was man theologischen Liberalismus nennt, nichts zu tun. Das gibt es geradeso auf der theologischen Rechten, die heute nicht mehr orthodox, sondern pietistisch und darum subjektivistisch ist.

Es scheint mir nun von großer Wichtigkeit zu sein, daß man sich durch die Annäherung dieser beiden verschiedenen Größen aneinander nicht über ihre grundsätzliche Verschiedenheit täuschen läßt. Nur dann wird man Klarheit gewinnen können über die heutige Situation des Protestantismus. Im übrigen wird man sagen können, daß diese Annäherung im großen und ganzen durchaus eine einseitige ist. Nämlich sie geschieht hauptsächlich von der Kirche her.

Daß der Neuprotestantismus das ausdrückliche Streben hat nach einer kirchenfreien Existenz, sagten wir bereits. Es ist vielleicht erklärend hinzuzufügen, daß das nicht heißen soll, daß nicht auf Grund dieser neuprotestantischen Weltanschauung auch Gemeinschaften angestrebt werden können, ja, daß diese neuprotestantische geistige Haltung nicht sogar notwendigerweise Gemeinschaft anstrebt. Nur dieses soll gesagt sein, daß die Gemeinschaft, die dem Neuprotestantismus entspricht, nicht die Kirche ist, sondern ein Gebilde von wesentlich anderer Struktur. Von einer Struktur, die der Auffassung, die der Neuprotestantismus vom Wesen des Menschen hat, adäquat ist. So vielgestaltig die geistige Haltung, die wir Neuprotestantismus nennen, in sich selbst sein mag, soweit ihre vielen Formen, in denen sie sich darstellen kann, voneinander abweichen mögen, ein Gemeinsames ist doch in aller Vielgestaltigkeit, das ist die Betonung der persönlichen Eigenart, des individuellen letzten Kernes im Menschen, der selbst, jenseits aller begrenzten Gestaltung, eine innerste individuelle, immer nur in einer vergänglichen, symbolischen Gestaltung sich darstellende Gestaltungsmöglichkeit ist. Von diesem letzten innersten nach Gestaltung drängenden Wesenskern, von dem alle äußeren Gestaltungen nur die vergänglichen Gleichnisse sind, von diesem Wesenskern aus erfaßt der Neuprotestantismus den Menschen, in ihm sieht er das, was alle menschliche Wirklichkeit begründet. Dementsprechend ist auch die Gemeinschaft, wie sie der Neuprotestantismus in seinen vielen Formen anstrebt, mag sie im einzelnen noch so verschieden aufgefaßt werden, doch immer die kollektive Darstellung des innersten Wesenskerns ihrer Glieder; immer ist sie die in der Einheit der Gemeinschaft sich darstellende Vielheit ihrer in der Individualität ihres Wesens atmenden Glieder. Wendet man das auf das religiöse Gebiet an, so heißt es, daß jeder in seiner Seele, da, wo er ganz er selbst ist, einen Funken des göttlichen Wesens in sich trägt. In der Gemeinschaft, die jedem dazu verhelfen soll, ganz er selbst zu sein, werden diese Funken angefacht und werden sie zur lodernden Flamme der Gottheit, die die vielen zur trennungslosen Einheit zusammenschmilzt. Man versteht von hier aus die inbrünstige Verehrung der Gemeinschaft als der eigentlichen Verwirklichung der Gottheit in der Menschenwelt, wie sie heute an

vielen Stellen gepflegt wird. Man mag von der Gemeinschaft dieser Art denken, wie man will, mit der Kirche hat dergleichen schlechterdings gar nichts zu tun. Oder man gebraucht diesen Namen, der einen ganz bestimmten, durch die Geschichte festgelegten Sinn hat, so wie es einem gerade beliebt.

Die Kirche hat eine andere Struktur. Jene Gemeinschaft ist in ihrer höchsten Erfüllung, wie wir sahen, selbst die Darstellung, mehr: die Verwirklichung, freilich immer nur gleichnishafte Verwirklichung des göttlichen Lebens, sie ist die Gottheit, wie sie auf Erden erscheint, wie sie sich im Menschengeist offenbart. Im Vorbeigehen sei gesagt, daß man hier in tiefste Mysterien des Heidentums hineinsieht, denen gegenüber freilich alle moderne Verehrung und Kultivierung des Gemeinschaftserlebnisses ein läppisches Spiel ist, an dessen Ernst keiner der Spielenden glaubt. Niemals aber hat die Christenheit, zum mindesten nicht die protestantische Christenheit, es sich in den Sinn kommen lassen, die Kirche als die Verwirklichung des göttlichen Lebens, als die Erscheinung Gottes im Menschengeist zu verehren. Man denke nur, wer die Kirche ist. Ecclesia verbo Dei generatur, alitur, nutritur, roboratur (die Kirche wird durch das Wort Gottes gezeugt, genährt, gepflegt, gestärkt), sagt Augustin, und Luther und Calvin sagen es mit ihm. Und dieses Verbum ist nicht das gestaltlose Wort, das der Mensch da spricht und hört, wo er in dem gestaltlosen Zentrum seines eigensten, persönlichsten Wesens ganz bei sich zu sein vermeint, nicht das Wort des Mystikers und Enthusiasten, sondern es ist das äußerliche Wort der Bibel, durch das allein „Gott will mit uns handeln", wie Luther in einer unter die symbolischen Bücher der lutherischen Kirche aufgenommenen Schrift sagt[1]. Damit ist auf das eindeutigste die Struktur der Kirche bestimmt. Sie ist also nicht die Gemeinde, die sich selbst, die Einheit der Vielen erlebt, sondern sie ist die Gemeinde, zu der Gott spricht. Und zu der allein Gott spricht und nicht der Prediger. Denn „das Wort Gottes ist nicht des Predigers (er wolle denn selbst auch mit hören und glauben)"[2]. Andererseits bedeutet dies dann aber auch das Folgende (ich zitiere wieder Luther): „Ein Prediger muß nicht das Vaterunser beten, noch Vergebung der Sünden suchen, wenn er ge-

[1] Luther, E. A. 25, 140. [2] Luther, E. A. 25, 362.

predigt hat (wo er ein rechter Prediger ist); sondern muß mit Jeremia sagen und rühmen, Jer. 17, 16: Herr, du weißt es, daß, was aus meinem Munde gangen ist, das ist recht und dir gefällig; ja, mit St. Paulo, allen Aposteln und Propheten trotziglich sagen: Haec dixit dominus, das hat Gott selbst gesagt. Et iterum: ich bin ein Apostel und Prophet Jesu Christi gewest in dieser Predigt. Hier ist nicht not, ja nicht gut, Vergebung der Sünden zu bitten, als wäre es unrecht gelehret, denn es ist Gottes und nicht mein Wort, das mir Gott nicht vergeben soll noch kann, sondern bestätigen, loben, krönen und sagen: du hast recht gelehret, denn ich hab durch dich geredt, und das Wort ist mein. Wer solchs nicht rühmen kann von seiner Predigt, der lasse das Predigen anstehen; denn er lügt gewißlich, und lästert Gott".[1]

Man wird nun vielleicht verstehen, warum ich darin, daß die Kirche und das Wort, das sie verkünden soll, Mittel geworden sind, durch die die Sprecher der Kirche ihr Eigenes sagen wollen, das eigentliche und lebensgefährliche Übel der Kirche sehe. Und man wird selbst sehen, wie unermeßlich groß es ist.

Es mag auch gerade aus dieser Entstellung und Gefährdung, die die Kirche durch ihre Annäherungsversuche, oder wenn man will, durch ihre Konnivenz dem Neuprotestantismus und seinem Individualismus und Subjektivismus gegenüber erfährt, deutlich werden, daß es sich bei dem Protestantismus als Kirchengebilde und dem Neuprotestantismus um zwei voneinander ganz verschiedene Größen handelt.

Damit habe ich auch bereits die Frage beantwortet, in welchem Verhältnis der sogenannte Neuprotestantismus zum echten Protestantismus steht. Ich behaupte, daß er so gut wie gar nichts mit dem echten Protestantismus zu tun hat.

Der Protestantismus ist von Haus aus ein kirchliches Gebilde. Er unterscheidet sich schon allein dadurch grundsätzlich von dem sogenannten Neuprotestantismus. Daß er aus der Wendung gegen die damalige katholische Kirche entstanden ist, bedeutet nicht, daß er in seinem Wesen kirchenfrei wäre. Freilich ist ihm nicht die Kirche eine letzte Ge-

[1] E. A. 26, 35.

gebenheit. Wir sprachen schon davon, daß es dem Protestantismus nie eingefallen ist, die Kirche für die Erscheinung Gottes im Menschengeist zu halten. Die Offenbarung Gottes ist und bleibt ihm das Wort. Und die Kirche ist allein da, wo das Wort ist, und sie ist allein durch das Wort. „Wir reden aber" — ich zitiere wieder Luther — „von dem äußerlichen Wort, durch Menschen, als durch dich und mich, mündlich gepredigt. Denn solchs hat Christus hinter sich gelassen, als ein äußerlich Zeichen, dabei man sollt erkennen seine Kirchen, oder sein christlich heilig Volk in der Welt[1]."

Für den Protestantismus ist die Kirche eine ganz und gar unmystische Größe, so unmystisch wie eben ein Wort, das vom Einen zum Andern gesprochen wird, und das auch dadurch nicht mystischer wird, daß es ein Wort ist, das Gott zum Menschen spricht. Es wird dadurch um eine Unendlichkeit gewichtiger, ernster, entscheidender als jedes andere Wort, aber gerade darum, weil das Wort, auf das die Kirche sich gründet, so gewichtig und ernst und entscheidend ist, kann die Kirche neben ihm nie zu einer selbständigen Existenz und Bedeutung gelangen, kann sie selbst nie zu einer mystischen oder metaphysischen Größe werden. Darum ist sie aber auch immer da, wo dieses Wort Gottes gesprochen und gehört wird. Wohl hängen Gott und die Kirche auf das engste zusammen, und es gilt auch im Protestantismus der Satz: extra ecclesiam nulla salus, außerhalb der Kirche gibt es kein Heil, freilich in einem wesentlich anderen Sinne als im Katholizismus. Denn im Katholizismus ist die im spezifischen, sagen wir im römischen Sinne katholische Anstalt gemeint. Im Protestantismus ist mit dieser ecclesia, außerhalb der kein Heil ist, die Gemeinde derer gemeint, die Gottes Wort hören. Daß aus dieser Gemeinschaft keine bloße Gesinnungsgemeinschaft oder Erlebnisgemeinschaft wird, das ist schon damit gegeben, daß das göttliche Wort ein „äußeres Wort ist, durch Menschen, als durch dich und mich, mündlich gepredigt". Nie also kann die Kirche etwas Selbständiges neben Gott und den Menschen sein; sie kann keine Natur für sich sein oder haben oder austeilen.

Hier wird der Unterschied der protestantischen Kirche sichtbar gegen-

[1] E. A. 25, 360.

über der katholischen Kirche. Es mag darüber ein Wort erlaubt sein, da dadurch das Wesen des Protestantismus wohl noch deutlicher heraustreten wird.

Das ganze großartige katholische System beruht auf der Grundannahme, daß die Kirche als der Leib Christi, als das corpus Christi mysticum, eine übernatürliche, mystische Natur besitzt. So tritt sie selbst als eine selbständige Größe neben, besser zwischen Gott und den Menschen, als die heiligende und selbst heilige. Auf diesem behaupteten Besitz einer Übernatur beruht die Sakramentenlehre der katholischen Kirche, beruht das Priestertum, beruht ihre ganze Stellung zur Welt. Mit der Behauptung dieser übernatürlichen Natur, die ihr anhaftet, die sie den Menschen mitteilen kann, steht und fällt die katholische Kirche in ihrer ganzen inneren und äußeren Existenz. Man verstehe das nicht so, als ob gemeint sei, der Unterschied zwischen der protestantischen und der katholischen Kirche bestehe darin, daß die katholische Kirche eine heilige, übernatürliche Anstalt sei, die zwischen Gott und den Menschen vermittle, während die protestantische Kirche nicht eine solche Anstalt sei, sondern die Gläubigen selbst, die auf Gottes Wort hören. Ist die katholische Kirche eine selbständige Größe neben Gott und den Menschen, so ist sie das nicht in erster Linie als Anstalt, sondern sie ist das als die Einheit der Christenheit, als die Einheit der gläubigen Christen. Diese Einheit ist nicht eine Einheit im Sinne einer bloßen Summe, sondern sie ist ein Wesen eigener Art in den Gläubigen selbst, soweit und insofern die Gläubigen Glieder dieses Einen mystischen Leibes Christi sind, der die Kirche ist[1]. Die Kirche als diese mystische Einheit der gläubigen Christenheit ist der „fortlebende Erlöserchristus und darum der fortlebende Gekreuzigte[2]." Der gekreuzigte Erlöserchristus lebt in der Kirche fort in der heiligen Messe, in dem immer von neuem dargebrachten Opfer seines Lebens. Die Messe aber ist der eigentliche Lebenskeim der katholischen Kirche. Sie ist, wie der eben zitierte katholische Theologe E. Przywara sagt, „der Tatausdruck des Christusleib-Geheimnisses der Kirche[3]." Für das nicht-

[1] Vgl. Karl Adam, Das Wesen des Katholizismus, 1924, S. 27 ff., 31 f. [2] Vgl. E. Przywara, Theozentrische und anthropozentrische Frömmigkeit, Stimmen der Zeit. 107. Band. S. 409. [3] a. a. O. S. 410.

theologische Verständnis darf vielleicht statt dessen unter Beachtung des vorher Ausgeführten gesagt werden: die Messe ist der Tatausdruck des innersten, mystischen Wesens der katholischen Kirche. Der gläubige Katholik, der die heilige Messe feiert, erlebt damit seine Kirche und in dem Erlebnis der Kirche erlebt er Gott, den Gott, „der aufgeleuchtet ist im Antlitz Jesu Christi, dessen Leib die Kirche ist"; das aber heißt nichts anderes als den Gott, der diese Kirche ist, deren heilige Übernatur in der heiligen Messe gegeben ist.

Nichts von allen diesen Spekulationen gibt es im Protestantismus. Und wenn man dergleichen von der Kirche verlangt, so muß man es eingestehen: die protestantische Kirche ist unendlich arm. Aber warum ist sie arm, warum verzichtet sie auf diesen Reichtum? Aus keinem andern Grund als aus dem, daß sie über diesem Reichtum nicht verlieren will, was ja auch nach der Lehre der katholischen Kirche diesen Reichtum allein begründen kann und soll, was aber, solange es selbst nicht verloren ist, gerade diesen Reichtum einer heiligen Sache oder Natur ausschließt. Weil der Protestantismus das Wort Gottes in der Lebendigkeit des Wortes, in der vollen Gegenwärtigkeit, die allein das Wort haben kann, als ein jetzt und immer von Gott zu den Menschen gesprochenes behalten will, weil er, kurz gesagt, das Wort Gottes unter keinen Umständen zu einer Sache und wenn auch zu einer heiligen Sache werden lassen will, darum verzichtet der Protestantismus auf allen sakramentalen Reichtum, den der Katholizismus besitzt.

Es mag hier nötig sein, sich in aller Kürze darüber zu verständigen, was ein lebendiges Wort, ein Wort im prägnanten Sinne ist. Es ist die einzige Beziehung zwischen Personen; ich könnte auch sagen: zwischen Menschen als Menschen. Will ich dann bestimmen, was das heißt: der Mensch als Mensch, und tue ich das, indem ich sage: der Mensch ist der, der verantwortlich ist, so sage ich dasselbe, was ausgedrückt ist, wenn ich sage: das Wort ist die einzige Beziehung zwischen Menschen als Menschen. Dabei ist daran zu erinnern, daß alle stummen, wortlosen Beziehungen zwischen Menschen nur durch Zufälle und äußere Umstände des Wortes bar sind; in ihrem Wesen dagegen werden sie alle von einem Worte getragen, das nur nicht laut

wird. Was das bedeutet, mag man sich durch die Beziehung zu Sachen klarmachen. Diese Beziehung gehört in eine ganz und gar andere Sphäre, sie ist ganz anderer Art als die Beziehung zu Menschen. Es erübrigt sich zu sagen, daß es unsinnig wäre, zu einer Sache durch ein Wort, das man zu ihr spricht, Beziehung gewinnen zu wollen. Unsere Menschenwirklichkeit ist gegeben im Wort und durch das Wort, das zu uns gesprochen wird. Unsere Menschenwirklichkeit ist dann aber auch in ihrer besonderen Art durch das Wort bestimmt und das heißt: wir sind Menschen nur dadurch, daß wir in Beziehung stehen zu anderen, und zwar in dieser „wort"lichen, deutlicher und genauer: in dieser verant„wort"lichen Beziehung zu anderen Menschen. Ich sage verant„wort"liche Beziehung und meine, daß das deutlicher und genauer sei, als wenn ich sage, „wort"liche Beziehung. Ich meine das nicht nur deshalb, weil diese Wortform ungebräuchlich und fremd ist, sondern weil jede Beziehung, die durch ein Wort zwischen Menschen gegeben ist, eine verant„wort"liche ist. Das will sagen: jedem Wort, das ich zu einem Menschen sage, ist schon ein anderes, das er zu mir gesprochen hat, vorhergegangen, und zwar eines, dem ich antworten muß in dem tiefen und gebundenen und nur in der Liebe zu erfüllenden Sinne, daß ich ihm verantwortlich bin. Anders ausgedrückt: das Du ist immer eher als das Ich. Oder richtiger gesagt: ich bin durch dich. Dieses Wort der tiefsten Liebe ist wahr. Nur, wir wollen es nicht wahr haben. Wie sollten wir es auch wahr haben können, anders als in schnell vorübergehender und auch dann nur halbwahrer und kaum im Ernst geglaubter Ahnung, da wir das seine Wahrheit begründende Faktum bezweifeln. Dieses nämlich, daß wir allein durch Gottes Wort leben und sind. Das Wort ist uns heute das Unwirklichste, das Fiktivste geworden, das es gibt. Wie sollte es anders sein, da wir das einzige Wort, das allen anderen erst Wirklichkeit und Inhalt gibt, das Wort Gottes nicht mehr hören, soll ich sagen: nicht mehr hören wollen?

Wir verstehen das Wort[1] und sein für alles Menschentum schlechthin entscheidendes Gewicht nur dann, wenn wir uns klarmachen, daß es in seiner eigentlichen Bedeutung die Beziehung zwischen Du und

[1] Die folgenden Ausführungen über das Wort habe ich meinem Buche „Ich glaube an den dreieinigen Gott", S. 114 f., entnommen.

Ich ist. Wir haben diese Bedeutung des Wortes so gut wie ganz verlernt, und das Wort ist uns in diesem gewichtigen, verbindlichen Sinn fast ganz verlorengegangen. Das hängt mit der modernen Menschenauffassung zusammen, die viel tiefer individualistisch ist, als viele meinen, und deren Individualismus sich durch keine noch so ernst gemeinte Betonung und auch durch keine noch so intensive Pflege des Gemeinschaftssinnes überwinden läßt. Dazu muß man schon in tiefere Schichten des menschlichen Lebens steigen und strengere Revisionen vornehmen, als solche romantischen Unternehmungen sie lieben. Wo man davon überzeugt ist, daß das Ich, die Freiheit, die Vernunft oder das Schöpferische oder wie man sonst die letzte entscheidende Ichhaftigkeit seiner Lebensanschauung benennen mag, die eigentliche und tiefste Wirklichkeit ist, da ist es gar nicht anders möglich, als daß das Wort zum Ausdruck eben dieses Ich wird. Und das ist uns das Wort heute so gut wie ausschließlich geworden. Ich brauche nur den Namen Goethe zu nennen und an seine Stellung in der Literaturgeschichte zu erinnern, um darauf hinzuweisen, bis zu welcher erschütternden Tiefe das Wort zum Selbstausdruck geworden ist. Aber diese Kraft des Selbstbekenntnisses, die das Wort seit dem Ausgang des Mittelalters gewonnen hat, ist teuer bezahlt. Denn das Wort, das seinen Ursprung in der Tiefe eines mit sich selbst beschäftigten und sich selbst bekennenden und erlebenden Ich hat, ist unkräftig das zu sein, was es seinem Wesen nach sein soll, nämlich Beziehung zum Du. Nur dasjenige Wort besitzt diese Kraft, welches seinen Ursprung in dem Hören auf das Du hat und das darum von Anfang an ein dem Du verantwortliches Wort ist. Das Wort, das Selbstbekenntnis und Selbstausdruck ist, ist von Anbeginn isoliert; es ist darum, wenn das Wort Beziehung ist, im eigentlichen Sinne gar kein Wort. Es ist nicht Beziehung zum Du; denn es ist nicht Antwort, nicht Verantwortung. Der Mensch, der seinem Ich Ausdruck verleihen will, spricht ins Grenzenlose, in die Unendlichkeit hinein, denn er hat kein Gegenüber. Er spricht schließlich nur, weil er sich selbst sucht. Aber er kann nie ganz sagen, was er sagen möchte. Nie ist sein Wort der zureichende Ausdruck und erschöpfende Ausdruck für das, was es sagen soll. Dieses Wort ist Ausdruck für etwas am Ich, für diesen oder jenen Zustand oder Inhalt des Ich. Aber es

ist trotz allem doch nie der Ausdruck des Ich selbst. Nie ist es der adäquate Ausdruck für das, was es sagen will. Darum ist dieses Wort und am meisten gerade in seiner vollendetsten Ausbildung, wenn es am beredtesten ist, nichts anderes als der Ausdruck für die ausgangslose Stummheit des Ich, von dem es redet. Dieses Wort ist darum im Grunde auch selbst stumm. Das hat seine tiefe Ursache. Denn das Ich, dessen Ausdruck es ist, ist in Wahrheit stumm, da es ohne die wirkliche Beziehung zum Du ist. Nur dasjenige Wort ist in Wahrheit beredt und hat die Kraft, Beziehung zu sein, welches das Ich spricht in der verantwortlichen Beziehung zum Du, der ein Hören vorausgegangen ist, das also eine Antwort ist auf ein Wort, auf einen Anspruch des Du an mich. Nur dieses Wort, das ein verantwortliches Wort ist, das heißt eine Antwort auf ein Wort des Du, spricht in Wahrheit vom Ich selbst und nicht nur von etwas am Ich. Nämlich deshalb, weil es das Ich selbst spricht. Und weil hier wahrhaft das Ich spricht. Denn erst dann, wenn ich mich dem Du verantwortlich weiß, wenn ich seinen Anspruch vernommen habe und mich ihm nicht mehr entziehen kann, erst dann weiß ich, was das heißt: ich. Ich, das ist in Wahrheit einer, der vom Du gerufen ist. Denn erst wenn ich gerufen werde, kann ich in Wahrheit und rechtmäßig sagen: ich. Darum kann der ganze Inhalt dieses Wortes der sein, daß das Ich spricht, daß das Ich antwortet. Denn dieses Wort soll nichts anderes sein als die verantwortliche Beziehung des Ich zum Du, auf dessen Anspruch es hört und antwortet. Denn das ist ja nun wohl klar, daß jedes wirkliche Wort, das das Ich sprechen kann, nur Antwort auf ein Wort sein kann, das das Du zuerst zu ihm gesprochen hat. Sonst, wenn ich außerhalb des Umkreises dieser Antwort, dieser Verantwortung sprechen will, kann ich nur von mir und von dem Zustand meines Ich sprechen. Denn ich weiß und kenne dann gar nichts anderes als das. Und wenn ich von allem und jedem in der Welt redete, ich redete doch immer nur von mir und vom Zustand meines Ich. Andererseits ist aber auch klar, daß ich kein verantwortliches Wort von meinem Ich und seinem Zustand reden kann.

Es folgt aus allem bisher Gesagten, daß es nicht das Ich in der Gewalt hat, ob sein Wort ein wirkliches Wort ist, also verantwortliche, wirkliche Beziehung zum Du, oder ob es ein leeres Wort ist, ein

Reden von sich selbst. Sondern das hängt davon ab, ob das Ich von einem Du angesprochen wird und zwar so, daß es diesen Anspruch vernimmt. Denn von einem Du angesprochen werden wir alle und immer, so gewiß wir leben und Menschen sind. Aber die Frage ist, ob wir diesen Anspruch vernehmen und ob wir auf ihn antworten.

Ist die Kirche die allein durch Gottes Wort gegründete, ist die Kirche nichts anderes als die Gemeinde derer, die das Wort hören, das Gott zu ihnen spricht, so ist es nach dem, was wir gefunden haben, klar, daß die Kirche nicht eine selbständige mystische Größe neben der hörenden Gemeinde über oder auch in den einzelnen hörenden Gläubigen sein kann. Es ist auch klar, daß die Kirche nicht sich selbst erleben kann. Täte sie es und täte sie es in noch so großer Ergriffenheit von der großen Tat Gottes, der sich zu den Menschen herabgeneigt hat, so hörte sie in demselben Augenblick auf, die hörende, die allein von Gottes Wort lebende Gemeinde zu sein. Das Wort wäre nicht mehr Wort, sondern wäre selbst zu einer Sache geworden, zu einer Historie allenfalls, die aber auch dadurch nicht lebendig bleibt, daß sie mit der allergrößten Verehrung und mit sakramentaler Feierlichkeit sinnbildlich wiederholt wird. Aus der Tat Gottes wäre ein Werk der Menschen geworden.

Das ist der Grund, warum der Protestantismus auf allen sakramentalen Reichtum verzichtet: weil man ihn nur um den Preis des göttlichen Wortes, des lebendigen gegenwärtigen Gottes haben kann, der gerade dann aus unserer Gegenwart verschwindet, wenn man aus ihm eine gegenwärtige Sache machen will.

Es ist noch auf einen Einwand zu antworten, der gegen alles, was wir bisher sagten, gemacht werden kann und wohl auch gemacht werden wird. Man wird mich fragen, ob ich gar nicht wüßte, daß wir in einer die menschlichen Dinge wandelnden und in den letzten zwei, drei Jahrhunderten sogar von Grund auf ändernden Geschichte leben. Wenn man das aber wisse und berücksichtige, so würde man dort wahrscheinlich von Entwicklung reden, wo ich nur schroffe Gegensätze sehe.

Der schärfste Einwand wird dagegen gemacht werden, daß ich behaupte, das Wort Gottes sei in einem äußerlichen Worte und das kann ja nichts anderes heißen, als es sei in der Bibel gegeben. Freilich sei das auch die Voraussetzung der Reformatoren und des ganzen alten Protestantismus, wird man sagen, und insofern möchte, rein historisch gesehen, meine Zeichnung des Protestantismus richtig sein und auch die tiefe Scheidung des reformatorischen Protestantismus von dem Neuprotestantismus. Man wird dann weiter sagen, daß aber die moderne Geschichtswissenschaft ganz einwandfrei gezeigt habe, daß die Bibel ein in der Geschichte entstandenes, von Menschen geschriebenes Buch sei wie jedes andere auch. Fällt aber damit nicht alles hin, was ich gesagt habe? Und wenn es so ist, wenn die Annahme, in der Bibel sei das Wort Gottes gegeben, eine Täuschung ist, oder sagen wir vorsichtiger: die zeitgeschichtlich bedingte Einkleidung einer allgemeinen Wahrheit, dann wäre die Frage nach dem Wesen des Protestantismus ganz neu zu stellen. Und es wäre dann immerhin zu fragen, ob nicht die Meinung des Neuprotestantismus zu Recht bestehe, daß er auf Grund der geschichtlichen Entwicklung eine viel reinere Verkörperung des Wesens des Protestantismus sei, als es der Altprotestantismus je gewesen sei.

Ich habe auf diese Einwände folgendes zu antworten: Ich weiß auch von einer die menschlichen Dinge wandelnden Geschichte. Ich weiß aber nicht von einer die menschlichen Dinge in solcher Weise wandelnden Geschichte, wie es in diesen Einwänden gemeint ist. Es ist kein anderer als der Neuprotestantismus selbst, der sich mit diesen Einwänden zu Worte meldet. Und er soll auch zu Worte kommen, freilich so, daß er nicht nur seine Folgerungen sagt, sondern auch die Voraussetzungen, aus denen heraus diese Folgerungen geschlossen werden.

Es wird vor allem zu fragen sein, was es heißt, wenn von der Geschichte gesprochen wird. Denn Geschichte ist das große Zauberwort, das alle Rätsel lösen und den Menschen lehren soll, was die Wirklichkeit ist und was in Wirklichkeit gewesen ist. Es ist aber die große Frage, ob die Geschichte das kann. Oder ob nicht die Frage nach dem, was Wirklichkeit ist, erst beantwortet sein muß, bevor ich fragen kann, was in Wirklichkeit gewesen ist. Und man wird guttun, erst dann die Beleh-

rung der Geschichte anzunehmen, wenn man darüber klar ist, was diese Geschichte als Wirklichkeit ansieht, worin sie das Wirkliche sucht.[1]

Untersucht man die heutige Geschichtswissenschaft unter dem Gesichtspunkt dieser Frage, so wird man finden, daß sie das grundlegend Wirkliche in der Geschichte in der schöpferischen, immer neue Gestaltungen aus sich herausstellenden Individualität, in dem schöpferischen Ich des Menschen sieht. Alles andere ist nach ihrer Ansicht erst Folge hiervon, Entwicklung hieraus. In allem, was in der Geschichte auftritt, erblickt man solche Individualitäten. Und man stellt ganze Hierarchien von Individualitäten auf: die Individualität des einzelnen Menschen, des Volkes, der Kultur, der Weltgeschichte usw. Und die umfassendste Individualität, die doch zugleich der innerste, schöpferische Kern aller anderen ist, ist Gott oder der absolute Geist oder die Weltseele, das Absolute oder das Unbedingte oder wie man sie sonst benennen mag. Diese Individualitäten sind nun für die heutige Geschichtsschreibung die eigentliche Wirklichkeit. Geschichte verstehen und deuten heißt darum für sie, die Erscheinungen der Geschichte auf diesen Wirklichkeitsbegriff bringen. Es heißt: sie als Entwicklung verstehen. Und sie als Entwicklung verstehen heißt wieder: sie als den vorübergehenden Zustand einer sich entwickelnden Individualität verstehen. Das Wort, in dem diese Anschauung am tiefsten erfaßt ist, ist das Goethesche: Alles Vergängliche ist nur ein Gleichnis. Alles empirische Dasein, alle geschichtlichen Gestaltungen und Erscheinungen haben nur gleichnishafte Wirklichkeit. Das aber heißt nichts anderes als dieses, daß im tiefsten Grunde nur eines wirklich ist. Und das ist jene letzte, alle anderen in sich zusammenfassende und in ihnen allen von Gestaltung zu Gestaltung drängende Individualität, die man Gott benennen mag, wenn man will, oder auch anders, wenn man will, oder auch gar nicht, weil für das Unsagbare kein Name genügt. Denn für uns, die wir selbst nur vergängliche Bilder dieses unzugänglichen Kernes der Welt sind, wird er nie wirklich und bleibt er darum im tiefsten namenlos. Daß das heute in allen möglichen Variationen die die Gedanken beherrschende Anschauung ist, ist mir nicht unbekannt. Ich meine aber, daß sie die Phantasmagorie

[1] Vgl. zum folgenden mein eben erwähntes Buch „Ich glaube an den dreieinigen Gott".

einer in sich selbst, in ihr eigenes Ich verliebten Menschheit sei, der nun freilich jene tiefste Liebeswahrheit restlos verloren gegangen ist: „Ich bin durch dich", und die sich selbst für ihren eigenen Schöpfer und Herren hält. Ich meine ihr gegenüber jetzt nichts anderes tun zu können, als neben sie die Lehre von der Wirklichkeit zu stellen, die wir als die protestantische Lehre von der Wirklichkeit gefunden haben. Und man mag dann urteilen, was von jenen Einwänden, die wir uns machen ließen, zu halten ist.

Der Protestantismus gründet die Wirklichkeit des Menschen nicht auf einen innersten individuellen Wesenskern, dessen Entfaltung dem empirischen Dasein des Menschen gleichnishafte Wirklichkeit gibt, während alles, was nicht reine, allein von ihm bestimmte Entfaltung dieses Keimes ist, leerer Schein bleibt. So lehrt, wie gesagt, in allen möglichen Variationen der Neuprotestantismus. Nach der Lehre der protestantischen Kirche aber ist der Mensch schlechthin deshalb wirklich, weil er in der irdischen Zeit lebt, in die Gott sein Wort gesprochen hat, weil er ein Mensch der Geschichte ist. Hier fehlt jede Metaphysik. Hier ist nur das, was tatsächlich ist, was uns Menschen der Zeit und der Geschichte begegnet: das Wort der Bibel und die Kirche und wir, die davon wissen und wahrhaftig doch zum mindesten auch das wissen, daß das keine Bagatellen sind. Und das ist nach protestantischer Lehre unsere Wirklichkeit: daß wir dieses Wort, durch das allein Gott mit uns handeln will, hören oder nicht hören, daß wir uns ihm beugen oder uns ihm nicht beugen. Und danach ist unsere Wirklichkeit entweder das Leben oder der Tod. Und auch dieses ohne jede metaphysische Deutung, die blind ist für die einfache und ja auch ganz eindeutige Gegebenheit dessen, was wir Leben nennen und als Leben kennen, und die ebenso blind ist für die ebenso einfache und eindeutige Gegebenheit dessen, was wir Tod nennen und als Tod kennen, was wir freilich nie verstehen können, wenn verstehen heißt, etwas auf letzte, allgemeine Prinzipien bringen. Weil der Christ nicht meint, daß seinem Denken und das heißt dem menschlichen Denken die absolute Wahrheit gegeben sei, darum meint er auch nicht, daß er je das Leben und den Tod denkend verstehen und so ein Jenseits von ihnen gewinnen könne. Darum läßt er das Leben Leben und den Tod Tod

sein. Darum ist ihm aber dann auch seine Wirklichkeit, die er lebt, die Wirklichkeit, hinter der er mit gar keiner Metaphysik eine andere, eine wirklichere Welt zu suchen braucht. Darum muß ihm aber auch, was ihm in dieser Wirklichkeit begegnet, so oder so zur Entscheidung werden. Und was keine Bagatelle ist in der Welt zwischen Leben und Tod, in der er lebt und von der er lebt, kann auch ihm keine Bagatelle sein. Darum ist es ihm nicht mehr so schlechthin unglaubwürdig, daß in dieser durchaus wirklichen Welt ein Wort, das in allem Ernst und in aller Nüchternheit der Entscheidung den Anspruch macht, das Wort Gottes zu sein, durch das allein Gott mit den Menschen handeln will, wirklich und in allem Ernst das Wort Gottes ist.

Glaube und Wirklichkeit

Mit der Wirklichkeit, von der hier in Beziehung auf den Glauben die Rede sein soll, ist nicht die jenseitige Wirklichkeit gemeint, an die man gewöhnlich denkt, wenn vom Glauben die Rede ist. Die Frage, die uns hier beschäftigen soll, ist also nicht die, ob die Gegenstände des Glaubens, auf die er gerichtet ist, an die man glaubt, also vor allem Gott, wirklich sind oder nicht. Sondern unsere Frage ist vielmehr auf die diesseitige Wirklichkeit gerichtet, und wir möchten wissen, wie die Beziehung des Glaubens zu ihr ist, ob er überhaupt auf sie gerichtet ist. Und weiter ist unsere Frage, welche Bedeutung es für die Wirklichkeit, also für unser empirisches Leben hat, wenn der Glaube darauf gerichtet ist oder nicht. Das sind keine willkürlichen Fragen. Und sie haben auch nicht nur theoretische Bedeutung. Sondern die gegenwärtige Lage drängt sie einem immer mehr und nachdrücklicher als außerordentlich wichtige und praktische Fragen auf. Mit der Wirklichkeit also, von der wir hier im Zusammenhang mit dem Glauben sprechen wollen, ist unser empirisches Leben gemeint. Das heißt das Leben, das wir hier, in der Zeit und im Raum, in der Geschichte also, leben müssen. Und da es uns immer schwerer wird, mit diesem Leben fertig zu werden, es so zu erfassen, wie es in Wirklichkeit ist, darum fragen wir nach dem Zusammenhang des Glaubens mit diesem Leben, mit der Wirklichkeit also.

Um anzudeuten, woran ich denke, mag es genügen, wenn ich darauf hinweise, wie uns heute alle Verhältnisse der Menschen untereinander auf das höchste und bis zum Unerträglichen problematisch und unsicher geworden sind. Die Fragen des Rechtes, des Staates, der Familie und Ehe, der Schule und Erziehung, der Kirche und Religion stehen in einer Weise zur Diskussion, als gäbe es da kaum noch einen Rest von Sicherheit und allgemeiner Übereinstimmung. Was viel-

leicht noch vor hundert Jahren möglich gewesen wäre, daß das alles mit einem Machtspruch von oben, von einer herrschenden Macht her, wenn auch nur für eine kleine Weile geregelt und in seine alte Ordnung gerückt würde, das ist heute schlechterdings nicht mehr möglich. Dazu ist das ganze menschliche Leben in allen seinen Verhältnissen bereits in eine viel zu tief gehende Auflösung geraten. Man kann das, was da vorgegangen ist, vielleicht so bezeichnen: wenn man früher von der Wirklichkeit, von dem wirklichen Leben sprach, dann dachte man an die Ordnungen des Rechtes, des Staates, der Familie und Ehe, der Schule, der Kirche und zwar erschienen einem diese festen Ordnungen als die Wirklichkeit, weil sie es waren, an denen man seinen Halt hatte, nach denen man sich richtete, an deren unerschütterlicher Geltung und Macht man aber auch zerbrach, wenn man zu ihnen in einen Gegensatz geriet. Sie waren sozusagen der feste Boden, auf dem sich das Leben abspielte. Aber nicht nur das, sondern sie gaben dem Leben auch seine Richtung, seinen Inhalt und seine Form. Was der Mensch war, was er darstellte, das war er nicht aus sich, sondern das war er durch diese Ordnungen. Sie bestimmten ihm seinen Platz, sie verliehen ihm seine Bedeutung. Wenn ich sage, daß es früher so gewesen ist, so will ich damit nicht sagen, daß es dergleichen heute überhaupt nicht mehr gäbe. Es gibt dergleichen heute noch hie und da. Aber — und das ist es, worauf es ankommt — auch wenn es dergleichen heute noch gibt, so bestimmt es doch nicht mehr das allgemeine Denken. Es ist nicht mehr das wirkliche Leben. Wie oft wird den Menschen, die noch so denken, wie man früher allgemein gedacht hat, das Wort entgegengehalten: Aber die Wirklichkeit ist heute ganz anders. In der Tat, sie ist ganz und gar anders.

Worin besteht die Veränderung? Die entscheidende Wandlung ist wohl die, daß, während früher die festen, gegebenen Ordnungen die Wirklichkeit waren und dem Leben seine Wirklichkeit gaben, heute dagegen der einzelne Mensch die Wirklichkeit ist. Was der Mensch ist und was er darstellt, das ist er heute nicht mehr durch die allgemeine Ordnung und durch den Platz, den er in ihr hat, sondern das ist er durch sich selbst. Er ist heute nicht mehr durch Ordnungen begrenzt, die ihm entgegenstehen, sondern er begrenzt sich selbst durch seinen

eigenen Willen. Ich will das an einem Beispiel deutlich machen. Ich wähle das Beispiel der Ehe. Sie ist das zentrale, grundlegende Verhältnis der Menschen zu einander. An ihr werden darum Veränderungen wie die, von der wir jetzt sprechen, am empfindlichsten fühlbar. Früher war es so, daß zwei Menschen Ehegatten waren durch die Ordnung der Ehe. Die Ehe zwischen ihnen wurde begründet durch eine ein für alle Mal bestehende Ordnung. Was sie nun waren, waren sie nunmehr allein durch diese Ordnung und nicht mehr durch ihren Willen. Ihres Willens und ihrer Entscheidung begaben sie sich in Bezug auf die Ehe ein für alle Mal damit, daß sie ihr Leben unter diese Ordnung stellten. Das ist heute wesentlich anders. Jedenfalls denkt und empfindet der heutige Mensch hierin ganz anders. Und leider folgt auch die Gesetzgebung heute in einer verhängnisvollen Blindheit diesem allgemeinen Empfinden. Für das Empfinden des heutigen Menschen ist es durchaus nicht so, daß er sich, wenn er die Ehe schließt, in eine fremde, äußere und unabhängig von ihm bestehende Ordnung begibt. Sondern für den heutigen Menschen ist und bleibt die Ehe, die er schließt, eine Tat seines freien Willens. Die Ehe wird nicht nur zu Anfang durch das Einverständnis der beiden Ehegatten geschlossen, sondern die Ehe ist und bleibt auch in ihrem weiteren Verlauf und Bestand eben dieses Einverständnis der beiden Ehegatten. Sie ist also nicht nur eingegangen durch dieses Einverständnis, sondern sie besteht auch nur dadurch. Die Ehe besteht, weil und solange die beiden es wollen. Diese beiden Menschen mit ihrem Willen und Einverständnis sind die Wirklichkeit dieser Ehe. Während es früher so war, daß die Ehe, daß heißt diese an und für sich vorhandene und geltende Ordnung, unter die sich die zwei Menschen einmal gestellt hatten, sie zu Ehegatten machte, die sie nun nicht mehr durch ihren Willen waren, sondern ganz allein durch diese an und für sich vorhandene und geltende Ordnung der Ehe. Die Wirklichkeit war hier ganz und gar durch die Ordnung der Ehe selbst gegeben. An ihr hatten Mann und Frau teil und dadurch allein waren sie Ehegatten.

Die Wirklichkeit nun, die durch diese Ordnungen des menschlichen Lebens gegeben war, ist uns heute so gut wie ganz verschwunden,

und an ihrer Stelle steht heute eine Wirklichkeit, die durch den einzelnen Menschen gegeben ist. Der steht heute in der Mitte des Geschehens. In ihm sucht und sieht man die Wirklichkeit. Darum sind heute die Ordnungen des Staates, des Rechtes, der Familie, der Kirche, der Schule in einer mehr oder weniger fortgeschrittenen Auflösung begriffen. Sie sind jedenfalls nicht mehr, was sie früher waren. Heute beurteilt man nicht mehr den Menschen von ihnen aus, wie er zu ihnen steht, wie er sich in sie einfügt und einordnet. Sondern sie werden ihrerseits alle miteinander vom Menschen aus beurteilt. Sie haben ihre Festigkeit, wenn man will: ihre Starrheit und Absolutheit verloren, sie sind dehnbar geworden in einem erstaunlichen Maß, bis zum Zerreißen, bis zum völligen Verschwinden. Auf irgend eine Weise ist heute wohl jeder von diesem Vorgang betroffen. Denn die Auflösung, die das menschliche Leben heute in allen seinen Verhältnissen ergriffen hat, geht viel zu tief bis in den innersten Kern des Lebens, als daß sie nicht jeden treffen sollte, sei es, daß ihm selbst die unbedingte Gültigkeit dieser Ordnungen fraglich geworden ist und auch ihm sein eigenes persönliches Leben und seine eigenen persönlichen Überzeugungen das Letzte sind, woran er sich halten und für sein Leben orientieren kann, sei es, daß er selbst an der unbedingten Gültigkeit dieser Ordnungen festhaltend, doch durch seine Umgebung wohl oder übel mit in diese Auflösung hineingezogen wird.

Daß es sich bei dem, was heute rund um die Erde herum vorgeht, zunächst jedenfalls um eine ungeheure Auflösung alter, durch Jahrhunderte, ja Jahrtausende geltender Ordnungen des menschlichen Lebens handelt, darüber kann, scheint mir, gar kein Zweifel bestehen. Eine andere Frage ist die, ob es sich bei dieser Auflösung nur um eine Zerstörung alter Ordnungen handelt oder um ein neues Erfassen der Wirklichkeit. Soll es sich bei dieser Auflösung um ein neues Erfassen der Wirklichkeit handeln, so ist jedenfalls sicher, daß es dabei um eine ganz neue Begründung aller Verhältnisse des menschlichen Lebens in seiner letzten Tiefe gehen muß. Und in diesem Zusammenhang, von dieser Not einer allgemeinen Auflösung aller menschlichen Verhältnisse und Ordnungen bedrängt, stellen wir die Frage Glaube und Wirklich-

keit. Und wir stellen sie in der Meinung, daß der Glaube für die Erfassung der Wirklichkeit und damit für die Begründung aller Verhältnisse und Ordnungen des menschlichen Lebens in seiner letzten Tiefe von ausschlaggebender Bedeutung ist.

Nun ist aber der Glaube durchaus keine eindeutige Größe. Er bekommt seine besondere Art durch seinen Gegenstand, durch dasjenige, worauf er gerichtet ist, woran man glaubt. Man könnte hier das bekannte Wort Luthers aus dem großen Katechismus: Allein das Trauen und Glauben des Herzens macht beide, Gott und Abgott, umdrehen und könnte statt dessen sagen: ob ein Glaube wirklich Glaube oder ob er Aberglaube ist, das hängt davon ab, ob er auf Gott oder auf einen Abgott, einen Götzen gerichtet ist. Und unsere nächste Frage wird demnach sein müssen, woran man erkennen kann, ob man es mit wirklichem Glauben oder mit Aberglauben zu tun hat, ob er also auf Gott oder auf einen eingebildeten Gott gerichtet ist. Wir dürfen wohl zunächst ganz allgemein sagen, daß der lebendige Gott der ist, der der Herr ist über die Wirklichkeit und der uns also auch in der Wirklichkeit als unser Herr entgegentritt, dessen Wille uns in der Wirklichkeit begegnet. Dann heißt an Gott glauben, zuerst und vor allem seinen Willen erkennen und seinen Willen tun. Wirklicher Glaube ist dann der, der Gottes Willen in der Wirklichkeit unseres Lebens erkennt und der uns zu Dienern dieser Wirklichkeit macht, weil er uns zu Dienern Gottes macht. Umgekehrt darf man wohl sagen, daß ein Götze — und nicht nur die mit Händen gemachten Götter sind Götzen, sondern die erdachten Götter sind gerade so Götzen — ein Mittel ist, womit sich der Mensch zum Herren über die Wirklichkeit machen will. Dementsprechend heißt an einen Götzen glauben, sich zum Herren über die Wirklichkeit zu machen suchen. Und Aberglaube ist dann der Glaube, der den eigenen Willen des Menschen in die Wirklichkeit hineinträgt und hineinliest, der die Wirklichkeit dem eigenen Wunsch des Menschen entsprechend deutet.

Es läßt sich über den Unterschied zwischen Glauben und Unglauben noch mehr sagen, was für unsere Frage von Bedeutung ist. Der, der

wirklichen Glauben hat, wird durch den Glauben ein anderer, als er vorher war. So gewiß ich, wenn ich diene, nicht mehr derselbe bin wie der, der ich war, als ich mich selbst behaupten wollte. Der, der wirklich glaubt, sieht also nicht nur die Wirklichkeit so an, als ob er ihr Diener wäre, sondern wenn er wirklich glaubt, dann ist er auch wirklich ihr Diener. Der Gegenstand seines Glaubens, die Wirklichkeit, das heißt das, was der Glaube als die Wirklichkeit erkennt, das macht sich eben im Glauben zum Herrn über den, der glaubt, das stellt den, der glaubt, an seinen Platz und gibt ihm so seine Bedeutung. Die Bibel sagt, daß der Glaube den ganzen Menschen erneuere, daß er ihn von neuem geboren werden lasse. Der Glaube ist also nicht eine neue Ansicht über die Wirklichkeit, sondern er ist ein von Grund auf neues und anderes Verhältnis zur Wirklichkeit. Der, der glaubt, wird durch die Wirklichkeit, die sich im Glauben seiner bemächtigt, ein neuer, ein anderer Mensch, als der er vorher war. Glauben heißt also nicht, sich der Wirklichkeit bemächtigen mit Hilfe einer bestimmten Deutung und Auffassung ihres Sachverhaltes, deren es Tausende gibt. Im Gegensatz zum Glauben läßt der Aberglaube den, der glaubt, richtiger: aberglaubt, unverändert; er läßt ihn genau denselben bleiben, der er vorher war. Und jeder Glaube, bei dem dies der Fall ist, ist Aberglaube. Er mag sich im übrigen noch so orthodox oder etwa christlich geben, wie er will. Für ihn verändert sich nur der Anblick der Welt. Er verändert nur seine Weltanschauung. Die Welt sieht nun vielleicht anders aus; sie hat vielleicht auch einen anderen Sinn erhalten, als sie vorher hatte. Der Gegenstand des Aberglaubens ist also tatsächlich nicht mehr als nur ein Gegenstand, über den man so oder so denken mag, den man so oder so anblicken oder auch deuten kann. Der, der aberglaubt, ist und bleibt der Herr über dieses Bild der Wirklichkeit, das er sich gemacht hat. Wie sollte es auch anders sein? Zwar mag ein solches Bild, eine solche Weltanschauung, wenn einer sie sich mit Leidenschaft aneignet und in seine persönliche Überzeugung aufnimmt, in ihm diese und jene Veränderung hervorrufen, wie man das ja auch je und je beobachten kann. Ein Mensch kann in allen seinen Gedanken und in seinem ganzen Willen so eins werden mit einer Weltanschauung, daß diese Anschauung, wie man sich aus-

drückt, über ihn Herr wird. Aber abgesehen davon, daß es sich ja hier nicht um die Wirklichkeit, sondern nur um eine Anschauung von ihr handelt, die über ihn Herr wird, so ist in Wahrheit doch er der Herr dieser Anschauung, die ja sein eigenes Werk ist und bleibt, das er jeden Augenblick ändern kann. Jedenfalls wird durch alle hier möglichen Veränderungen das nicht im geringsten aufgehoben, daß man mit Hilfe einer solchen Anschauung Herr über die Wirklichkeit zu bleiben sucht.

Man hat zur Wirklichkeit nie anders ein Verhältnis als durch Glauben oder Aberglauben oder, wie wir nun auch sagen können, dienend oder herrschend. Das heißt: entweder so, daß sich die Wirklichkeit unserer bemächtigt und wir ihre Diener sind, oder so, daß wir uns der Wirklichkeit zu bemächtigen suchen und wir die Herren sein wollen. Denn das Leben, das uns zu leben aufgegeben ist, stellt uns immerzu vor die Entscheidung, ob wir dienen oder herrschen wollen, ob wir in die Wirklichkeit hineinhorchen auf den ganz bestimmten Willen, der uns da ruft, oder ob wir ganz im Gegenteil unseren Willen in die Wirklichkeit hineinrufen und ihn ihr aufzwingen. Das eine oder das andere müssen wir tun von Augenblick zu Augenblick. Es gibt kein Drittes, und nie wird uns, wer wir auch sind und was wir auch tun mögen, die Entscheidung zwischen dem einen und dem anderen abgenommen.

Das ist besonders deutlich geworden durch jene zum Teil beginnende, zum Teil bereits vollendete Auflösung aller überkommenen Ordnungen des menschlichen Lebens, von der wir vorhin sprachen, und dadurch, daß durch diese allgemeine Auflösung der Mensch heute in der Mitte des Geschehens steht. Wenn irgendwo, dann ist dort, wo die Wirklichkeit im Menschen gegeben ist, klar, daß wir von der Wirklichkeit immer in die Entscheidung, zu herrschen oder zu dienen, gestellt werden. Denn dem Menschen gegenüber gibt es keine Neutralität; man kann sich zu ihm auch nicht, es sei denn auf die Gefahr hin, nicht mehr mit dem Menschen als Menschen zu tun zu haben, wie zu einer Sache stellen, der gegenüber diese Alternative allerdings keinen Sinn hätte, sondern ihm gegenüber gibt es nur Dienst oder Herr-

schaft. Damit aber, daß für unsere Augen der Mensch aus den zerbrechenden überkommenen Formen, Ordnungen und Schematen des Lebens heraustritt, und daß nach dem Menschen die Frage geht und um ihn die Sorge kreist, ist eine ungeheure Konzentrierung des Lebens und Denkens auf einen einzigen Punkt eingetreten. Es hat sich da plötzlich eine Stelle herausgebildet, an der man heute überall auf die gleiche Weise empfindlich geworden ist, mag man im übrigen denken, was man will, und stehen, wo man will. Daß der Mensch dem Menschen zu helfen hat, daß der Mensch für den Menschen da zu sein hat, daß das Gute und Böse aller und jeder Wirklichkeit sich allein daran entscheidet, ob dem Menschen geholfen oder ob er zerstört wird, in dieser Überzeugung sind heute alle einig, mögen sie im übrigen, also inbezug auf ihre Weltanschauung, Konfession, Nation, Partei, Rasse, noch so sehr auseinandergehen und gegeneinander sein. Der heutige Mensch, der sich von den Bindungen, die die allgemeinen Ordnungen des Menschenlebens bedeuten, los gemacht hat, weiß sich umso fester an den Menschen gebunden. Freilich nicht an den Menschen, mit dem er in diesen Ordnungen zusammenlebt und an den er durch diese Ordnungen gebunden ist, sondern an den Menschen überhaupt. Denn indem er sich selbst aus diesen Ordnungen losgelöst hat und so sich selbst und seine Existenz nicht mehr durch sie qualifiziert weiß, ist ihm der andere Mensch und dessen Existenz auch nicht mehr durch diese Ordnung qualifiziert, sondern der Mensch, an den er sich gebunden weiß, ist ausdrücklich der, der durch dergleichen nicht mehr qualifiziert ist. Das, was ich hier beschreibe, ist dasjenige, was man heute mit dem Terminus „das Soziale" bezeichnet. Denn mit der Gebundenheit der Menschen aneinander, die mit diesem Ausdruck bezeichnet wird, ist nicht die Bindung gemeint, die aus jenen Ordnungen stammt, sondern es ist die Bindung gemeint, die mit der Erkenntnis gegeben ist, daß der Mensch der Grund aller Wirklichkeit ist. Diese soziale Bindung geht quer durch jene andere Bindung hindurch, die aus den Ordnungen stammt. Sie hat einen ganz anderen Ursprung, und sie muß notwendig jene andere Bindung auflösen. Jedenfalls steht das heutige Denken ganz und gar im Banne dieser sozialen Bindung.

Und der große Komplex dessen, was man „das Soziale" nennt, bezeichnet die große, offenbar nicht mehr zu beseitigende tiefe Beunruhigung des Gewissens, von der wir heute alle, die einen so und die anderen so, ergriffen sind. Man muß nur einmal darauf achten, wo die Menschen heute in ihrem Gewissen empfindlich sind, wo sie leiden, womit und wofür sie sich vor sich selbst und vor anderen entschuldigen. Das ist durchweg das, was wir heute „das Soziale" nennen. Wenn wir uns etwa noch in anderer Hinsicht ein Gewissen machen, so ist doch auch da die letzte Instanz das, wenn ich mich kurz so ausdrücken darf, soziale Gewissen. Wir spüren da heute eine ganz elementare Gebundenheit.

Was ist da geschehen? Offenbar meldet sich an dieser Stelle die Wirklichkeit, die Wirklichkeit, die es eben für den Menschen nur im Menschen, im Bruder gibt. Alles andere, was es sonst noch für den Menschen gibt in dieser Welt, das mag seine Wichtigkeit und Bedeutung haben. Aber es trifft doch an sich nie den Menschen als Menschen, es reißt nicht die letzte Tiefe seines Menschentums auf. Das eigentliche Problem der Wirklichkeit beginnt jedenfalls für den Menschen erst da, wo er es mit dem Menschen, die Bibel sagt: mit dem Nächsten zu tun bekommt. Alle Entscheidungen über das Verhältnis eines Menschen zur Wirklichkeit fallen jedenfalls in seinem Verhältnis zu seinem Nächsten. Genau ebenso wie sein Verhältnis zum Anderen ist, wird auch sein Verhältnis zur Wirklichkeit sein: ist er für den Anderen geöffnet, so wird er für die ganze Wirklichkeit geöffnet sein; versagt er sich dem Anderen, so versagt er sich der ganzen Wirklichkeit. Das Verhältnis des Menschen zur Wirklichkeit, also sein ganzes Leben, wäre nicht so unerhört schwer, wäre nicht so heillos verworren, wenn es anders wäre. Wenn man also sozusagen am Menschen, am Nächsten vorbei zur Wirklichkeit kommen könnte. Sobald man von dieser Sphäre, wo der Mensch mit dem Menschen zu tun hat, wo der Nächste im Spiel steht, abstrahiert, hat man allerdings in der Beherrschung des Lebens ein leichtes Spiel: Technik und Methode führen da zu jedem Ziel, das man sich steckt. Freilich wird das Leben dann auch zu einem öden Spiel und Spuk der Methode und der Technik. Steht dagegen der Mensch in der Mitte aller Beziehungen,

alles Sorgens und Tuns, weiß man, daß die Wirklichkeit erst da beginnt, wo der Mensch mit dem Menschen zu tun hat, dann beginnt der schwere Kampf, dann beginnt die Not.

Wie ist dieser Not beizukommen? Das ist offenbar dieselbe Frage, die wir schon früher stellten, als wir sagten, daß wir bedrängt von der allgemeinen Auflösung aller Ordnungen des menschlichen Lebens die Frage Glaube und Wirklichkeit stellten.

Man kann einer Not nur dann beikommen, wenn man vor ihr auf keine Weise die Augen verschließt, sondern wenn man sich ganz offen für sie hält und bereit ist, sie in ihrem ganzen Maß zu erkennen. Es wird darum auf jeden Fall nur ein Glaube helfen können, der dieser Not bis auf den tiefsten Grund sieht. Und jeder Glaube, der diese Not zu verhüllen sucht, wird sich selbst als Aberglaube ausweisen.

Nun gibt es heute einen Glauben, der die Welt an allen Enden bewegt und der im Begriffe steht, die ganze Welt zu erobern. Das ist der Glaube an den Menschen. Dieser Glaube scheint in ganz besonders eindringlicher Weise unmittelbar und direkt auf das Problem der Wirklichkeit gerichtet zu sein. Er scheint mit großer Unerschrockenheit und Aufopferung den Kampf um die Wirklichkeit aufzunehmen, der uns verordnet ist. Dieser Glaube an den Menschen weiß jedenfalls das eine, daß der Mensch für den Menschen da sein soll, daß der Mensch für den Menschen verantwortlich ist, der Bruder für den Bruder. Und er weiß, daß alle Wirklichkeit für den Menschen erst da beginnt, wo er es mit dem Menschen zu tun bekommt, in dem Sinne, daß er sich an ihn, das heißt an den Nächsten gebunden weiß. Er weiß, daß kein Menschenwerk auf dieser Erde ein Recht hat da zu sein, was nicht so oder so für den Menschen und zu seinem Dienst da ist. Ich spreche damit wieder von dem, was wir heute „das Soziale" nennen, dieses Wort in seinem weitesten Umfang genommen und ohne jede besondere parteipolitische Auffassung und Ausprägung. Dieser Glaube an den Menschen, dieses Wissen um die eigentliche Wirklichkeit würde nicht die große unwiderstehliche Macht über die Menschenseelen haben, die er tatsächlich hat, er würde nicht soviel aggressiven Mut aufbringen, wenn er nicht das eine große Gebot,

das uns zu erfüllen aufgegeben ist, das der Nächstenliebe, erfaßt hätte. Darin, daß er das erfaßt hat, hat er seine unerschöpfliche Kraftquelle, und aus einem tief beunruhigten und gequälten Gewissen erwächst ihm die immer neue und sieghafte Stoßkraft. Von hier aus hat dieser Glaube auch allein die Kraft, die alten, Jahrhunderte und Jahrtausende alten Ordnungen des menschlichen Lebens von innen her aufzulösen, weil er eben sieht und sehen macht, daß die Wirklichkeit ganz gewiß nicht allgemeine Ordnungen und Einrichtungen sind, und seien sie noch so alt und noch so ehrwürdig, sondern ganz allein der Mensch. Denn „der Sabbat ist um des Menschen willen gemacht und nicht der Mensch um des Sabbats willen". Und in dem Augenblick, wo diese Ordnungen für sich selbst da sein wollen oder wo sie von Einzelnen oder ganzen Gruppen in deren eigenem Interesse gebraucht werden, müssen sie in sich zusammenbrechen.

Aber wenn ich nun schon wiederholt den Ausdruck „das Soziale" gebrauchte, um deutlich zu machen, wovon hier die Rede ist, so muß ich nun doch auch hinzufügen, daß mit diesem Ausdruck noch etwas anderes gesagt ist. Mit ihm ist nicht nur gesagt, daß der Mensch für den Menschen da sein soll, sondern es ist auch das Andere damit gesagt, was hierüber weit hinausgeht, daß nämlich der Mensch für den Menschen da sein kann. Hier wird denn auch deutlich, wo dieser Glaube und mit ihm das soziale Denken ihren Ursprung haben. Man wird nicht sagen dürfen, daß jene allgemeinen Ordnungen, von denen wir zu Anfang sprachen, nicht auch den Menschen an den Anderen gebunden hätten. Aber sie banden ihn vor allem an diejenigen, mit denen er in diesen Ordnungen zusammen lebte. Und diese Bindung war derart, daß die Menschen nicht unmittelbar an einander gebunden waren, sondern diese Ordnung stand als das Verbindende und Verpflichtende zwischen ihnen. Und zwar war das so, weil die Menschen sich nicht zutrauten, aus eigener Kraft und aus eigener Einsicht ein ganzes Leben der Bindung an den Andern zu leben. Darum verzichtete man auf eine doch nicht durchzuführende Autonomie und unterwarf sich der Heteronomie dieser Ordnungen. Dieses moderne soziale Denken dagegen steht durchaus auf der Autonomie. Von ihr, von dem autonom gedachten Menschen aus versteht es auch allein

das Zusammenleben der Menschen. Und es versteht es so, daß sich die Menschen völlig aus eigener Kraft und aus eigener Einsicht und unmittelbar an den Andern verantwortlich binden können, und daß dann aus dieser freien Bindung von selbst ein vollkommenes und geordnetes Leben entstehen werde. Erst hiermit ist denn auch der ganze Inhalt des Glaubens, von dem wir sprachen, bezeichnet. Dieser Glaube an den Menschen besagt nicht nur, daß der Mensch die Not dieser Welt und das heißt die Not des Bruders heilen soll, sondern daß er sie auch heilen kann.

Hier beginnen nun die Fragen und Bedenken diesem Glauben gegenüber. Bei diesem, daß der Mensch dies nicht nur soll, sondern auch kann. Die erste Frage ist, ob dieser Glaube die Not, die er erkannt hat und von der er glaubt, daß der Mensch sie heilen kann, tief genug, in ihrem ganzen Umfang erkannt hat. Ob er sie sich nicht in demselben Augenblick wieder verhüllt, wo er sich daran macht, sie zu heilen. Denn wenn wir nun unsere Zweifel diesem Glauben und damit dem ganzen Komplex dessen gegenüber, was wir „das Soziale" nennen, geltend machen, so geschieht es nicht, weil wir Zweifel an der praktischen Möglichkeit einer sogenannten „Sozial"isierung hätten. Was hier praktisch möglich oder unmöglich ist, das wird die Geschichte zeigen. Aber unsere Frage wird hierdurch garnicht berührt. Denn selbst wenn sich zeigen würde, daß eine solche „Sozial"isierung praktisch unmöglich ist: die soziale Verantwortlichkeit des Bruders für den Bruder — und allein darum und nicht um die technisch-volkswirtschaftlichen Probleme der Vergesellschaftlichung der Produktionsmittel handelt es sich bei dem, was man „das Soziale" nennt — wird dadurch nicht aufgehoben. Nur das ist uns hier die Frage, ob das, was der Mensch am anderen tatsächlich tun kann, was also nicht nur durch eine „Sozial"isierung, sondern darüber hinaus auch durch ein Sozialsein möglich wäre, dem entspricht, was der Mensch am Andern tun soll.

Wir sagten: wenn man weiß, daß die Wirklichkeit erst da beginnt, wo der Mensch mit dem Menschen zu tun hat, dann beginnt der schwere Kampf um die Wirklichkeit. Wenn der Mensch in der Mitte aller Beziehungen des menschlichen Lebens, alles Tuns und Sorgens steht,

dann fängt erst die Not an. Dieser Not kann nur ein Glaube helfen, der ihr bis auf den tiefsten Grund sieht. Wie steht es da mit dem Glauben, von dem wir jetzt sprechen? Wir haben ihn den Glauben an den Menschen genannt. Wir hätten ihm gegenüber zu fragen, ob er wirklicher Glaube oder ob er Aberglaube ist. Wir sahen, daß Glaube und Aberglaube sich voneinander dadurch unterscheiden, daß der Glaube nicht eine neue Ansicht von der Wirklichkeit ist, sondern ein von Grund auf neues Verhältnis zur Wirklichkeit. Der, der glaubt, wird durch die Wirklichkeit, die sich im Glauben seiner bemächtigt, ein neuer, ein anderer Mensch als er vorher war. Der Aberglaube dagegen will sich der Wirklichkeit mit Hilfe einer bestimmten Deutung und Auffassung bemächtigen, und der, der aberglaubt, bleibt derselbe, der er vorher war. Wie steht es nun mit dem Gegenstand dieses Glaubens an den Menschen? Bemächtigt er sich des Glaubenden oder bemächtigt sich der Glaubende dieses Gegenstandes? Wird der, der so glaubt, wirklich der Diener des Menschen oder macht er sich mit Hilfe seines Glaubens zum Herren über den Menschen?

Der Gegenstand, das Objekt dieses Glaubens ist der Mensch. Aber welcher Mensch? Wie sieht dieser Mensch aus? Wenn man genau hinsieht, dann findet man — und man kann das verfolgen durch alle Äußerungen dieses Glaubens —, daß der Gegenstand dieses Glaubens nicht der einzelne, der wirkliche Mensch ist, dem man sich verantwortlich wissen kann, sondern es ist eine allgemeine Idee des Menschen, ein Begriff der Menschheit. Der Gegenstand dieses Glaubens ist eine Abstraktion vom tatsächlichen, wirklichen Menschen und darum trotz allem gerade nicht der Mensch. Er ist nur ein Bild, ein Gedanke, den man sich vom Menschen gemacht hat, aber es ist nicht der Mensch selbst. Er ist die Idee eines abstrakten Rechtes und einer abstrakten Würde, eines Wertes, die jedem Menschen in gleicher Weise zukommen und die sein Menschentum ausmachen sollen, aber es ist nicht der wirkliche, konkrete Mensch selbst. Denn dieser ist mehr und anderes als alles Recht, Würde und Wert. Das alles trifft ja gar nicht den Menschen selbst. Der Mensch selbst in seinem Menschentum ist jenseits von allem Recht, jeder Würde und jedem Wert. Der Glaube

an den Menschen, der heute daran ist, im Namen des Menschen alle überkommenen Ordnungen des menschlichen Lebens zu zerbrechen, weil der Mensch mehr sei als alle Ordnungen, tut doch in Wahrheit nichts anderes, als daß er an die Stelle dieser Ordnungen den, man muß wohl so sagen, grauenhaft unmenschlichen Schematismus eines nur gedachten Menschen und einer konstruierten Menschheit setzt. Man kann wohl fragen, ob man im Laufe der menschlichen Geschichte der Wirklichkeit je so fern gewesen ist, wie man ihr heute fern ist mit diesem Glauben an den Menschen, der in Wahrheit nur der Glaube an eine Idee des Menschen, an einen gedachten Menschen ist. Und es ist nicht schwer, dem, was heute im Namen der Idee des Menschen die Welt bewegt, dem Versuche der — wenn ich so sagen darf — Humanisierung des ganzen Lebens, die Prognose des katastrophalen Zusammenbruches zu stellen. Dieser Glaube an die Idee des Menschen wird so gewiß nicht die Wirklichkeit ergreifen, wie die Idee des Menschen nie und nimmer den wirklichen Menschen, der Mensch des Jetzt und Hier, der Mensch, der mich, den Menschen, der Bruder, der mich, den Bruder, in Anspruch nimmt und nach mir ruft. Wo die Idee des Menschen durch diesen Glauben zur Herrschaft kommt, da wird der Mensch vergewaltigt, da wird er zur Nummer. Da wird er, was er doch nie und nimmer ist, zur Erscheinung einer Idee, zur Erscheinung von etwas, was hinter oder über ihm liegt. Aber der Mensch ist nicht Erscheinung von etwas anderem, sondern er ist, was er selbst ist, und sonst gar nichts. Es ist ganz gleich, ob man sich im Namen der Idee des Menschen oder im Namen irgend einer anderen Idee zum Herrscher über die Menschen macht. Wenn es wahr ist, was dieser Glaube im allerersten Ansatz richtig sieht, daß das Problem der Wirklichkeit für den Menschen beim Menschen, beim Nächsten anfängt und nirgends sonst, dann geht es eben darum, beim Menschen zu bleiben, und es geht darum, sich jeder Herrschaft über den Menschen im Namen irgend einer Idee und sei es tausendmal die Idee des Menschen, zu begeben. Nicht im Namen einer Idee des Menschen, sondern nur im Namen des Menschen selbst dürfte man über den Menschen herrschen, ohne der Gefahr zu verfallen, daß man ihn vergewaltigt, statt daß man ihm dient. Denn nur da, wo man dem Men-

schen dient, hat man in Wahrheit mit dem Menschen zu tun, nur da erfaßt man darum auch mit seinem Glauben die Wirklichkeit. Aber der Glaube an den Menschen, der heute an allen Enden die Welt bewegt, ist in Wahrheit garnicht der Glaube an den Menschen, sondern Glaube an den Glauben an den Menschen. Es ist in Wahrheit der Glaube an die eigene soziale Gesinnung des Glaubenden. Mit diesem Glauben an den Menschen oder besser an die Idee des Menschen fängt man die tiefe Beunruhigung des Gewissens, aus der er doch zuerst entstanden ist, viel eher auf und paralysiert sie, als daß man sie bis dahin austrüge und aushielte, wo in aller Deutlichkeit offenbar wird, was sich in dieser großen und heute so gut wie allgemeinen Beunruhigung der Gewissen ankündigt. Dieser Glaube entgeht darum auch nicht der Alternative, entweder hohen und vielleicht sehr edlen Idealen der Humanisierung des Lebens anzuhängen, die niemals und nirgends zu realisieren sind, oder die Menschen im Namen der Idee der Menschheit zu vergewaltigen. Es ist darum auch kein Zufall, daß überall dort, wo diese Gläubigkeit zur Herrschaft kommt, die Folge ein starrer Doktrinarismus ist. Nichts desto weniger zeigt die tiefe Beunruhigung, die von diesem Glauben ausgeht, und die allgemeine Hilflosigkeit, mit der man ihr an allen Enden auf alle mögliche Weise begegnet, daß hier die Stelle ist, wo wir heute um die Wirklichkeit und ihre Erfassung zu kämpfen haben. Nur wenn man das scharf im Auge behält, wenn man also daran festhält, daß sich in dem, was wir „das Soziale" nennen, das Problem der Wirklichkeit anmeldet und die Gewissen der Menschen bis auf den tiefsten Grund beunruhigt, und wenn man weiter daran festhält, daß jeder, aber auch jeder Versuch, mit Hilfe des „Sozialen" das Gewissen zu beruhigen, in den modernen Aberglauben führen muß, nur dann wird es möglich sein, den Weg zum wirklichen Glauben zu finden.

Wenn ich nun dem modernen Aberglauben den Glauben gegenüberstellen will, dann muß ich vom christlichen Glauben sprechen. Er hat genau an dieser Stelle seinen Platz oder vielmehr: er stellt den Menschen genau an diese Stelle, wo die tiefste Not unseres Menschenlebens aufbricht. Denn wenn der christliche Glaube nicht

auch Aberglaube ist, dann stellt er den glaubenden Menschen unmittelbar an die Stelle, wo sich Mensch und Mensch einander gegenüberstehen und wo die Wirklichkeit den Menschen fordert. Dann sieht der christliche Glaube der Not, in der sich der Mensch befindet, bis auf den tiefsten Grund. Dann macht er auch nicht den Menschen zum Herrn über diese Wirklichkeit, sondern diese Wirklichkeit mit ihrer Not bemächtigt sich dann in diesem Glauben des Glaubenden. Und wenn für den Menschen die Wirklichkeit im anderen Menschen gegeben ist, dann bekommt für den christlichen Glauben der konkrete, wirkliche Mensch, der Mensch, mit dem ich gerade zu tun habe, dieser Mensch mit seinem Anspruch, den er an mich hat und von dem es hier gleichgültig ist, ob er berechtigt oder unberechtigt ist, die schwere, harte Bedeutung des Wirklichen: er wird zur Entscheidung meines Lebens; ich kann nicht mehr an ihm vorbei und nicht mehr von ihm los. Hier hat es keinen Sinn, sich irgend eine Auffassung vom Menschen und der Wirklichkeit zu machen, sondern hier hat es nur Sinn, auf die Wirklichkeit zu hören oder vielmehr sich von ihr ins Gehör nehmen zu lassen. Auch der christliche Glaube ist Glaube an den Menschen. Aber in einem wesentlich anderen Sinn als der heute herrschende Glaube an die Idee des Menschen. Hier gibt es keine Idee des Menschen. Sondern hier wird deutlich, wie man sich gerade mit der Idee des Menschen und dem Glauben an sie das Verhältnis des Menschen zur Wirklichkeit, wie es in Wahrheit ist, verhüllt. Im christlichen Glauben wird gerade, indem das Verhältnis des Menschen zum Menschen, wie es in Wahrheit ist, völlig enthüllt wird, auch das Verhältnis des Menschen zur Wirklichkeit ganz offenbar. Wobei nun freilich von entscheidender Bedeutung ist, daß es sich bei diesem Glauben nicht um eine weltanschauliche und theoretische Deutung der Wirklichkeit und des Verhältnisses zu ihr handelt. Sondern worum es dabei geht, gehen muß, wenn der christliche Glaube nicht auch ein Aberglaube ist, das ist, daß der Mensch im Glauben ganz unmittelbar in ein neues Verhältnis zur Wirklichkeit gesetzt wird. Die Wirklichkeit enthüllt sich ihm ganz direkt als die, die ihn, den Menschen, bis ins letzte hinein bestimmt, die sich seiner bemächtigt, so daß er zum Diener, zum Knecht wird. Hier ist, damit ist die neue

Sachlage wohl am deutlichsten bezeichnet, der Mensch auf keine Weise mehr der Herr, sondern er ist hier der Gebundene, nicht mehr der Freie, sondern der Unfreie. Denn hier hat er es nicht mehr mit der Idee des Menschen zu tun, sondern mit dem wirklichen Menschen. Und sobald man es mit dem wirklichen Menschen zu tun bekommt, sobald man den Menschen als Menschen, d. h. als Nächsten, als Bruder erkennt, weiß man, daß man nicht frei ist, sondern gebunden. Dann ist man gebunden, und dann weiß man sich gebunden, auch wenn man hinfort nichts anderes mehr im Sinn hätte, als sich los zu machen und wieder frei zu werden.

Christlicher Glaube ist der Glaube an Jesus Christus. Dieser ist sein Gegenstand. Aber in der Art, wie er der Gegenstand des Glaubens ist und wie er als der Gegenstand des Glaubens verstanden wird, liegt die Entscheidung darüber, wie das Verhältnis von Glaube und Wirklichkeit beschaffen ist und ob der Glaube wirklich Glaube oder Aberglaube ist. Es ist nichts damit getan, daß man sagt, christlicher Glaube sei der Glaube an Jesus Christus, sondern es muß mit allergrößter Schärfe gesagt werden, auf welche Weise er der Gegenstand des Glaubens ist. Luther hat das für seine Zeit mit der größten Bestimmtheit getan. Und zwar hat er es getan mit seiner Lehre von der Rechtfertigung. Man braucht nicht zu zeigen, wie er damit den Glauben in das intensivste Verhältnis zur Wirklichkeit gebracht hat. Vor diesem Glauben hat sich das Leben aufgetan zur vollen Wirklichkeit, die den Menschen in sich hineinnimmt, weil sie ihn bis in den letzten Winkel seines Seins in Anspruch nimmt, so daß er nicht mehr sich, sondern der Wirklichkeit lebt. Wenn nicht alles täuscht, so kann man aber heute nicht ohne weiteres die Formulierungen Luthers wiederholen, um so im Glauben die Wirklichkeit zu erfassen. Man läuft dabei zum mindesten Gefahr, daß man es dann nur mit einer historisierten Wirklichkeit zu tun bekommt und also in die eigene, von dem empirischen Jetzt und Hier abstrahierte Wirklichkeit flüchtet, oder aber, statt der Wirklichkeit Auge in Auge gegenüberzustehen und sich von ihr in Anspruch nehmen zu lassen, nur ein aus dem eigenen historisierten Bewußtsein abgelesenes Schema über die Wirklichkeit wirft. Indessen dürfen wir uns doch vielleicht von einer begrifflich

sehr paradoxen, in der Sache dagegen außerordentlich einfachen Aussage Luthers leiten lassen, die auf der Linie unserer eigenen Überlegungen liegt. Wenn Luther davon spricht, daß der Gegenstand des Glaubens Jesus Christus ist, so wird er nicht müde, immer wieder zu betonen, daß der Jesus Christus, der Gegenstand des wirklichen Glaubens ist und nicht etwa des Glaubens, wie ihn auch die Heiden und der Teufel haben können, nicht nur das Objekt, sondern das Subjekt des Glaubens ist. So daß zum Beispiel der Glaube, daß Jesus Christus der Herr ist, nicht bedeutet, daß der Glaube ihn, der zunächst als eine neutrale historische Erscheinung aufgefaßt wäre, dann auf Grund dieses oder jenes Merkmales, das man an dieser historischen Erscheinung wahrgenommen hätte, als den Herren deutete und beurteilte. Ist Jesus Christus der Gegenstand des Glaubens, so kann er es nur so sein, daß er im Glauben der Herr des Glaubenden wird. Sodaß also der Glaube, daß Jesus Christus der Herr ist, nicht bedeutet, daß der Glaube ihn auf Grund dieses oder jenes Merkmals als den Herrn deutet und versteht. Hier bliebe ja der, der glaubt, durchaus der Herr über den Gegenstand seines Glaubens. Er würde diesen Gegenstand, also in diesem Fall den als Herrn verstandenen Jesus Christus in seine Welt, so wie er sie anschaut, einfügen. Das Gefüge und der Sinn dieser Welt oder richtiger dieser Weltanschauung würden dadurch unter Umständen anders, aber er selbst, der Mensch, bliebe derselbe, der er vorher war. Nämlich der Herr über diese Welt und damit auch über den neuen Gegenstand, den er in sie eingefügt hätte. Hier wäre und bliebe Jesus Christus Objekt des Glaubens, der Glaube faßte ihn wohl als den Herren auf, aber Jesus Christus wäre nie und nimmer Subjekt des Glaubens, nie und nimmer der Herr des Glaubenden und seines Glaubens. Wirklicher Glaube aber ist nur da, wo Jesus Christus selbst der Herr des Glaubenden und seines Glaubens ist. Der, der wirklich an Jesus Christus als den Herrn glaubt, ist nicht mehr derselbe, der er war, bevor er glaubte. Denn er hat nicht nur einen Herrn in sein Weltbild eingefügt, sondern er hat einen wirklichen Herrn erhalten, und damit ist er selbst ein anderer, als er vorher war. Und daß er ein anderer geworden ist, liegt nicht an ihm, sondern es liegt einzig und allein an dem, an den er

glaubt. Er wird ein anderer nicht aus der Entwicklung oder Entfaltung seines Wesens, sondern nur aus der Kraft dessen, an den er glaubt.

Wenn ich sage, daß der christliche Glaube das, was er ist, von seinem Gegenstand her ist, dann kann das nach allem, was wir bisher gesagt haben, nicht so gemeint sein, als wäre der Glaube an sich eine formale Haltung und Fähigkeit der Seele, wie Wille und Gefühl das sind, die sich auf alle möglichen Gegenstände richten können und von ihrem jeweiligen Gegenstand ihre besondere Eigenart und Qualität erhalten. So daß eine allgemeine Fähigkeit, die man dann Glaube nennen würde, und die sich auch wie Wille und Gefühl auf die verschiedensten Gegenstände richten könnte, dadurch die christliche Bestimmtheit und Eigenart erhielte, daß Jesus Christus ihr Gegenstand wäre. Die Meinung ist vielmehr die, daß der christliche Glaube nicht eine solche allgemeine Fähigkeit der menschlichen Seele ist, sondern er kann nie etwas anderes sein als eine Gabe Jesu Christi an die Menschen. Er ist selbst nichts anderes als dieses, daß Jesus Christus den Menschen etwas oder, wie ich hier schon sagen will, sich selbst gibt. Man wird darum vom christlichen Glauben sagen müssen, daß er, wie Luther das ausdrückt, nicht „eine Qualitas oder eine eingeschaffene oder eingegossene Tugend" ist. Er ist also auch nicht etwas, was entscheidend an seiner Stärke oder Intensität gemessen werden könnte. Er würde aufhören zu sein, was er ist, wenn man ihn für sich, losgelöst von seinem Gegenstand verstehen wollte. Denn dieser Glaube steht und fällt damit, daß der, der glaubt, ein anderer wird durch den, an den er glaubt. Dieser Glaube ist gar nichts anderes, besteht in nichts anderem als darin, daß der Glaubende ein anderer wird, als er vorher war. Und zwar, wie ich wiederholen darf, nicht aus sich, sondern ganz allein durch den, an den er glaubt. Und in diesem Einanderer-werden liegt auch das Verhältnis des Glaubenden zur Wirklichkeit beschlossen. Ja, darin, daß das Verhältnis des Glaubenden zur Wirklichkeit das des Dienens, des Nicht-mehr-Herr-sein-wollens ist, beweist es sich, daß sein Glaube an Jesus Christus wirklich Glaube und nicht Aberglaube ist. Sonst, wenn sich sein Dienst, sein Gebundensein nur auf Jesus Christus bezöge, ohne daß sich sein Verhältnis zur

Wirklichkeit veränderte, dann wäre das der Beweis, daß dieser gar nicht in Wahrheit sein Herr ist, daß er also gar nicht an ihn glaubt, sondern daß er ihn nur auf Grund einer sogenannten christlichen Weltanschauung als einen Herrn ansieht. Ist dagegen Jesus Christus im Glauben wirklich sein Herr, dann ist er, der Glaubende, eben dadurch ein anderer geworden: aus dem, der sich als Herrscher und Freier wußte, wird einer, der sich als Diener und Gebundener weiß. Damit aber ist er in ein von Grund auf neues Verhältnis zur Wirklichkeit gesetzt.

Wenn der christliche Glaube das tut, was wir eben von ihm gesagt haben, wenn er den, der glaubt, so hart vor die Wirklichkeit, vor den Nächsten stellt, wenn er aus dem, der sich vorher frei glaubte, einen Gebundenen macht, aus dem, der sich bisher als Herrn wußte, einen Knecht, dann kann das nach allem, was wir bisher sagten, nur an dem Gegenstand dieses Glaubens liegen, an Jesus Christus. Das heißt daran, daß er die Wirklichkeit ist, die sich meiner bemächtigt. Und zwar darum, weil er der Mensch ist, für den es keine Wirklichkeit gibt am Menschen, am Nächsten vorbei. Sondern für den aller Sinn seines Lebens darin beschlossen ist, daß er für den Nächsten offen ist. Offen soweit, daß er dessen ganze Last und ganze Qual auf sich nimmt. Das will sagen, an ihm bricht sich der ungeheure Wille zum Herrschen, der die Menschen bewegt. Er bricht sich dadurch an ihm, weil ihm hier einer begegnet, der nicht herrscht, sondern der dient. Der auch diesen, mit ihren Herrscherwillen jeder Art auf ihn losgehenden Menschen mit seinem Dienst begegnet. Der auch hier der Wirklichkeit nicht ausweicht, die für ihn als Menschen allein in diesem Menschen gegeben ist. Die alten Christen, denen dieser Mensch schlechthin, eben weil er das war, auch der Knecht schlechthin war, haben in dem Bilde des Gottesknechtes, das der Prophet Jesaia im 53. Kapitel gezeichnet hat, das eigentliche Bild Jesu gesehen, das ihnen alles sagte, was für ihren Glauben über Jesus zu sagen war. Und Paulus sagt von ihm, daß er Knechtsgestalt angenommen habe. Das sagt dasselbe wie jene Worte aus der Bergpredigt vom Hinhalten des anderen Backen und das Wort von dem Segnen, die einem fluchen, und dem siebenzigmal siebenmal Vergeben und dem Menschensohn, der nicht gekommen

ist, daß er sich dienen lasse, sondern der gekommen ist, daß er diene und gebe sein Leben zu einer Erlösung für viele. In diesem Menschen wird darum auch die Wirklichkeit des Menschen ganz offenbar. Freilich, es wird einem diese Offenbarung nicht anders zuteil, als eben auf diejenige Weise, auf die Jesus Christus den Menschen begegnet und wie er die Wirklichkeit in dieser Begegnung offenbar macht. Und das heißt: nicht anders als so, daß man an sich selbst den Dienst geschehen läßt, den Jesus Christus den Menschen tut. Daß man als der Herrschsüchtige von ihm, dem Knecht überwunden wird. Das kann aber nicht so geschehen, daß man sich Jesus Christus und seine Haltung den Menschen gegenüber zum Vorbild nähme, dem man nacheifern wollte, um auf diese Weise das gleiche Verhältnis zur Wirklichkeit zu gewinnen, das er hat. Auf diese Weise würde man gerade dem Verhältnis zur Wirklichkeit ausweichen, das Jesus in seinem Dienen zu den Menschen herstellt. Man würde sich gerade die Wirklichkeit des eigenen Seins, wie es durch das eigene Herrschenwollen qualifiziert ist, verhüllen, wenn man, ihm nacheifernd, sich neben oder hinter diesen Menschen stellen wollte, statt das unmittelbare Gegenüber auszuhalten, in das er sich selbst zu uns stellt. Zwar wird durch Jesus Christus das Problem der Wirklichkeit in seiner erschütternden Tiefe aufgerissen. Das heißt, es wird an ihm deutlich, was es heißt, daß der Mensch nur im Menschen, im Nächsten, im Bruder seine Wirklichkeit haben kann und hat; was es heißt, daß der Mensch für den Menschen da sein soll; was es heißt: du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst. Aber indem dies deutlich wird, nämlich das Gesetz Gottes in seiner ganzen Schärfe, wird auch deutlich, daß der Mensch diesem Gesetz gegenüber versagt, daß er vor dem Nächsten flieht, indem er herrschen will statt zu dienen. Jesus Christus zeigt also die Wirklichkeit des Menschen auch so, wie sie sein soll. Nämlich sie soll das sein, was Er ist: Dienst am Nächsten. Und an ihm wird das ganze Maß dessen klar, was es in dieser Welt der ungezügelten Herrschgier heißt, zu dienen und offen zu sein für den Nächsten. Aber was es heißt, wenn einer von sich sagt, daß er nicht gekommen sei, daß er sich dienen lasse, sondern daß er diene und gebe sein Leben zu einer Erlösung für viele, das weiß nur, wer weiß, daß dieser Dienst ihm selbst

gilt. Zeigt Jesus Christus also die Wirklichkeit auch so, wie sie sein soll, so tut er es doch nur, indem er sie so zeigt, wie sie ist. Sie ist nämlich so, daß wir Menschen das Gebot Gottes, den Nächsten zu lieben wie uns selbst, nicht erfüllen; daß wir, auch wenn wir wissen, daß es keine Wirklichkeit für uns gibt als im anderen Menschen, doch gerade dieser Wirklichkeit ausweichen wollen, freilich ohne es zu können. Diese Menschen und die Wirklichkeit, wie sie für sie und durch sie beschaffen ist, die macht Jesus Christus offenbar, indem er sich der Herrschgier dieser Menschen preisgibt. Jesus Christus würde nicht mehr als der Mensch schlechthin, als der Mensch nach Gottes Willen verstanden, wenn man ihn als Vorbild, Luther würde sagen: als Gesetzgeber, als einen „anderen Mose" verstehen wollte. Sondern als der Mensch schlechthin ist er der, der die Wirklichkeit, so wie sie ist, aushält, der die Not der Menschen, und das ist die, daß der Mensch seiner Wirklichkeit auf jede Weise auszuweichen sucht, an seinem eigenen Leben, in seinem eigenen Tun und Leiden sich erfüllen läßt. So ist er der, der in seiner Gleichheit mit den Menschen — es ist die willentliche Gleichheit des willentlichen, liebenden Sich-gleichstellens — in schärfstem Gegensatze zu den Menschen steht. Aber dieser schärfste Gegensatz Jesu Christi zu den Menschen — es ist sein bedingungsloser Gehorsam gegen den Willen Gottes — ist nicht zu verstehen ohne seine völlige Gleichheit mit ihnen. Und umgekehrt ist diese völlige Gleichheit nicht zu verstehen ohne seinen schärfsten Gegensatz zu den Menschen.

Worauf es uns hier ankam, war, zu zeigen, daß in dem Menschen Jesus Christus die Wirklichkeit des Menschen nur so offenbar wird, daß er uns unmittelbar vor die Wirklichkeit stellt. Nicht nur vor ein Bild, eine Anschauung dieser Wirklichkeit, sondern vor diese Wirklichkeit selbst. Das bedeutet zunächst nichts anderes, als daß in Jesus Christus das Gesetz, der göttliche Wille in seiner ganzen Schärfe offenbar wird, und daß damit auch das Versagen des Menschen diesem göttlichen Gesetz gegenüber, also seine Sünde, offenbar wird. Dieses beides geschieht jedoch allein deshalb, weil in ihm eben das geschieht, was Gott vom Menschen will: daß der Mensch ganz für den Menschen da ist. Was in Jesus Christus geschieht, eben damit geschieht,

daß er Mensch ist, das ist aber derjenige Wille, der unsere, das heißt des Menschen Wirklichkeit beherrscht. Und dieser Wille ist nicht mehr und nicht weniger als der Wille des Schöpfers. Und so gibt es von hier aus einen Glauben an die Schöpfung. Nur von hier aus. Auf jede andere Weise macht sich nur der Mensch selbst zum Schöpfer, sich, das heißt seine immer von Herrschbegier getriebene Vernunft.

Wo es den Glauben an die Schöpfung gibt, da gibt es aber auch ein Erkennen der Ordnungen dieser Welt. Und da können diese Ordnungen auch der Wirklichkeit wieder dienen. Oder richtiger: da dienen die Menschen einander in diesen Ordnungen.

Zweiter Teil

Protestantischer Glaube

Vergleicht man den protestantischen Glauben mit katholischem Glauben, so ist der auffallendste Unterschied eine ungeheure Reduzierung des kultischen und hierarchischen Apparates. Der katholische Glaube wird durch seinen Inhalt, seinen Gegenstand, durch das, woran er glaubt und worauf er gerichtet ist, gestaltet, er bekommt dadurch sozusagen einen Leib, er wird zur Kirche, zu der Kirche, die mit all ihren Gliedern und mit all ihrem Tun dem gewöhnlichen, säkularen Leben entnommen ist. So hat der katholische Glaube seinen abgesonderten Bezirk in der Welt, der sichtbar abgegrenzt ist von dem profanen Bezirk, und der sich deutlich, greifbar abhebt von dem, was nicht zu ihm gehört. Dabei ist es freilich nicht so, als ob der katholische Glaube das Profane, Säkulare sich selbst überließe, sondern im Gegenteil: er sucht alles Säkulare und Profane in seinen hierarchischen, sakralen Bezirk hineinzuziehen, und zwar in Forderung und in Gabe: in der Forderung seines kirchlichen kanonischen Rechtes und in den Gaben seiner sakralen Weihen. Bei diesem Hineinbeziehen alles Säkularen in den hierarchischen Bezirk wird aber nicht etwa die Grenze zwischen den beiden Bezirken verwischt, sondern die Grenze wird gerade durch diesen Anspruch des zur hierarchischen Kirche gewordenen Glaubens auf das nachdrücklichste gezogen, und das eigene, besondere, ja abgesonderte Sein der Kirche wird auf das stärkste betont. Und so ist der katholische Glaube ohne die sakrale und hierarchische Kirche, die in dieser Geweihtheit und Hierarchie sichtbar wird, gar nicht möglich.

Im Gegensatz dazu ist protestantischer Glaube gestaltlos. Gestaltlos heißt das im Gegensatz zu dem Gestaltetsein, zu der Leibwerdung des katholischen Glaubens in der katholischen, römischen Kirche. Protestantischer Glaube hat nicht einen besonderen, abgegrenzten Bezirk in der Welt, der sich sichtbar abhöbe von einem profanen, säkularen Bezirk,

und in dem er, so wie der katholische Glaube es tut, seiner selbst in Ruhe und Sicherheit genießen, in dem er ruhen könnte, wie in einer festen Burg im feindlichen Land. Sondern protestantischer Glaube weiß sich wehrlos dem Ansturm einer feindlichen Welt preisgegeben. Wehrlos jedenfalls insofern, als ihm durchaus die Waffen dieser Welt fehlen, deren sich der katholische Glaube dagegen sehr wohl und von ihm aus mit allem Recht zu bedienen weiß, gerade weil er eine hierarchische, kultische, sakrale Kirche ist, und weil er als Kirche ein von der profanen Welt abgesonderter Bezirk, aber eben damit auch ein Bezirk in der Welt ist und ihm darum auch alle Mittel dieser Welt rechtmäßig zustehen. Protestantischer Glaube dagegen kann sich nicht zurückziehen aus der Welt, um sie dann aus der Gesichertheit seines eigenen sakralen Bezirkes heraus anzugreifen. Es gibt für ihn nicht diese Teilung der Welt, die es für den katholischen Glauben gibt.

Man pflegt den Sachverhalt, von dem ich hier spreche, heute meist so zu bezeichnen, daß man sagt, der protestantische Glaube sei im Gegensatz zum Katholizismus weltoffen. Für ihn gebe es nicht die Beschränkung des eigentlich Religiösen auf den sakralen, kirchlichen Bezirk. Man sieht in ihm infolgedessen die Befreiung des menschlichen Lebens und der menschlichen Kräfte von den teilweise sehr engen Fesseln, die die mittelalterliche, katholische Kirche ihnen angelegt hatte. Das ist wohl richtig, aber es ist doch gewiß nur die eine Seite. Und diese Weltoffenheit ist sicher nicht ohne weiteres Weltfreudigkeit. In diesem Sinne faßt man sie heute auf protestantischer Seite gar zu leicht auf. Daß sie aber nicht ohne weiteres und ganz gewiß nicht nur Weltfreudigkeit ist, das mag einen schon die Erinnerung daran lehren, daß der protestantische Glaube die Lehre von der Sündhaftigkeit des natürlich-menschlichen Lebens über die katholische Auffassung hinaus in unerhörter Weise verschärft hat. Während nach katholischer Auffassung in dem natürlich-menschlichen Leben ein Fünklein von Güte und von Freiheit zum Guten geblieben ist, ist nach protestantischer Auffassung alles menschliche Leben, sein Denken, Fühlen und Wollen bis in den Grund verderbt. „Der Mensch, da er am besten ist, ist ein Gottesräuber," sagt Luther, „der der Majestät nach ihrer göttlichen Ehre und Namen steht. Und dann ist er am allermeisten ein solcher Räuber, wenn er

am allerredlichsten ist und in seinen besten, köstlichsten, trefflichsten Tugenden daherleuchtet"[1]. Von hier ist es zu verstehen, wenn wir die Weltoffenheit des protestantischen Glaubens so charakterisierten, daß wir sagten: der protestantische Glaube weiß sich wehrlos dem Ansturm einer feindlichen Welt preisgegeben. Es läßt sich auf ihn das Wort anwenden, das Jesus dem Schriftgelehrten sagt, der ihm nachfolgen will, und das also für seine Nachfolge gelten soll: Die Füchse haben Gruben, und die Vögel unter dem Himmel haben Nester; aber des Menschen Sohn hat nicht, da er sein Haupt hinlege.

Fragt man nun, warum der protestantische Glaube in dem Sinne, wie wir es ausführten, gestaltlos ist, warum er keinen besonderen, abgegrenzten, sakralen Bezirk in der Welt, keine in ihrer hierarchischen Sichtbarkeit von der profanen Welt unterschiedene Kirche hat, so ist darauf zu antworten, daß der protestantische Glaube als seinen einzigen Gegenstand das Wort hat, und zwar das Wort der Bibel. Man könnte dagegen einwenden, daß auch dem katholischen Glauben das Wort der Bibel von grundlegender Bedeutung ist. Und wenn man darauf hinwiese, daß für den katholischen Glauben das Wort der Bibel zwar von grundlegender Bedeutung ist, daß ihm aber die auf diesen Grund erbaute und durch das Wort der Bibel beglaubigte Kirche der gegenwärtige Gegenstand seines Glaubens ist, so könnte man dem entgegenhalten, daß ja auch der protestantische Glaube nicht auf das papierne Wort der Bibel, also nicht auf ihre Buchstaben gerichtet ist, sondern auf das durch irgendein Medium verlebendigte und gegenwärtige Wort. Das ist wohl richtig. Es ist in der Tat nicht so, daß für den protestantischen Glauben an Stelle des lebendigen römischen Papstes der tote papierene Papst des Bibelbuchstabens getreten wäre. Sondern der protestantische Glaube ist auf das lebendige, gegenwärtige Wort der Bibel gerichtet. Der Unterschied zwischen dem katholischen und protestantischen Glauben ist aber der, daß für den protestantischen Glauben in aller Verlebendigung und Vergegenwärtigung, die das Bibelwort erfahren muß, um ihm wirklich Gegenstand werden zu können, es doch nichts anderes als das Wort der Bibel ist, auf das er gerichtet ist. Während es für den katholischen Glauben nicht eigentlich

[1] Luther, Dom unfreien Willen, München bei Chr. Kaiser, 1924, S. 258.

das Wort der Bibel ist, das ihm Gegenstand ist, sondern eine allerdings durch das Bibelwort beglaubigte Sache, eben die Kirche. Es ist aber das Wort der Bibel der einzige Gegenstand des protestantischen Glaubens. Und dieses Wort als sein eigener Inhalt, also nicht, wie beim katholischen Glauben, etwas über das Wort hinaus, etwas, was noch zu dem Worte selbst hinzukommt. So wie etwa zu einer Beglaubigung oder zu einem Vertrag, auf den man sich beruft, als der eigentliche Gegenstand, mit dem man es zu tun hat, das hinzukommt, was beglaubigt wird, oder worüber ein Vertrag abgeschlossen wird. Oder wie über den Ausdruck für eine ewige Wahrheit diese ewige, zeitlose und darum mit den Mitteln dieses zeitlichen, irdischen Daseins nie ganz ausdrückbare Wahrheit selbst weit hinausliegt und jedes Wort, das dieser Wahrheit zum Ausdruck dienen soll, nur ohnmächtiger Hinweis sein kann auf die wortlose, in sich selber ganz vollkommene Wahrheit selbst. Also nicht in diesem Sinne ist das Wort der Bibel der einzige Gegenstand des protestantischen Glaubens, so daß gar nicht dieses Wort der Gegenstand wäre, sondern etwas, worauf das Wort nur hinwiese. Für den protestantischen Glauben ist gerade umgekehrt alles, was ihm irgend von Bedeutung sein kann, nur Hinweis auf dieses Wort der Bibel.

Nun kann das Wort sein eigener Inhalt nur sein, wo es in der unmittelbaren Beziehung von Mensch zu Mensch gesprochen wird. Die unmittelbare Beziehung von Mensch zu Mensch das ist die, wo keinerlei Mittel mehr zwischen den Menschen stehen und die Beziehung zwischen ihnen herstellen. Für gewöhnlich ist es ja so, daß die Menschen durch irgend etwas Drittes, die gemeinsame Überzeugung, den gleichen Zweck, das gleiche Interesse oder auch durch widersprechende Überzeugungen, entgegengesetzte Zwecke und Interessen aufeinander bezogen sind. Wo sie aber ohne dergleichen aufeinander bezogen sind, wo nichts dergleichen zwischen ihnen steht, trennend oder verbindend, sondern wo sie sich unmittelbar, ohne Mittel gegenüberstehen, da ist der eine als Mensch auf den Anderen als Menschen und sonst nichts bezogen, und da ist er durch nichts Anderes auf den Anderen bezogen als dadurch, daß sie, er und der Andere, Menschen sind. Da sieht er,

da haßt oder liebt, flieht oder sucht er im Anderen den Menschen und sonst nichts. Diese unmittelbare Beziehung von Mensch zu Mensch gibt es nur — ich denke, das ist schon aus diesen knappen Andeutungen zu ersehen — am Rande der menschlichen Existenz. Am Rande: das heißt da, wo der Mensch aus seiner Sicherheit aufgeschreckt ist, in der er ist, solange er mit den Dingen und Sachen lebt und nur durch das Mittel der Dinge und Sachen, Überzeugungen und Interessen, der Zwecke und Lüste mit den anderen Menschen lebt. Aus dieser Sicherheit wird der Mensch aufgeschreckt, wenn ihn ein paar Menschenaugen durch alle Dinge und Sachen, Überzeugungen und Interessen, Zwecke und Lüste hindurch ohne jedes Mittel und ohne jede Beziehung auf irgend etwas Drittes anschauen. Wir sagten: diese unmittelbare Beziehung von Mensch zu Mensch gibt es nur am Rande der menschlichen Existenz, weil in dieser Begegnung von Mensch zu Mensch alles, was sonst wichtig ist und den Inhalt des menschlichen Treibens ausmacht und worum sich die Menschen drehen, inhaltlos wird und in nichts zusammenstürzt. In Wahrheit ist diese unmittelbare Beziehung das Zentrum der menschlichen Existenz. Hier allein weiß der Mensch, was das heißt: Mensch. Hier, wo er in der Begegnung mit dem Anderen in jähem Erschrecken dessen inne wird, daß der Mensch den Menschen nötig hat und sonst nichts; oder nein, nicht so, sondern so: daß dieser Andere, den er plötzlich erblickt, den er plötzlich hört, ihn nötig hat, nötiger als das tägliche Brot, nötiger als die Luft zum Atmen. Und daß er ihn nötig hat nicht zu irgend etwas, so wie es vorher war, wo man den Menschen als Mittel für etwas Drittes nötig hatte, wo die Dinge, die die Menschen miteinander verbanden, sie zugleich vor einander verbargen. Sondern der Andere hat ihn, den Menschen, nötig, nicht zu diesem oder jenem Zweck, sondern weil der Mensch ohne Mensch nicht sein kann, weil der Mensch dem Menschen verfallen ist, ohne Rückhalt, bedingungslos. Die Bibel spricht vom Nächsten oder vom Bruder, wenn sie von dem spricht, was wir hier anzudeuten versuchen.

In dieser Begegnung von Mensch zu Mensch, wo der Nächste zum Nächsten, der Mensch zum Menschen, der Bruder zum Bruder spricht, wo eben darum, weil der Nächste mit dem Nächsten, der Mensch mit dem Menschen spricht, das Sprechen nicht mehr ein Reden von diesem

oder jenem ist, das zwischen ihnen steht, sie trennend oder verbindend, sondern wo es nur noch ein Reden zueinander ist, da also ist das Wort sein eigener Inhalt. Hier ist das Wort nichts anderes als die Beziehung dieser beiden Menschen zu einander.

Hat der protestantische Glaube als seinen einzigen Gegenstand das Wort, so bedeutet das, daß der — wenn wir so sagen dürfen — Bezirk des protestantischen Glaubens eben jene unmittelbare Beziehung von Mensch zu Mensch ist. Denn nur in ihr gibt es, wie wir sahen, das Wort, das nicht mehr über sich hinausweist auf etwas Drittes, sondern das sein eigener Inhalt ist. Wir sagten schon, daß diese Begegnung von Mensch zu Mensch das Zentrum der menschlichen Existenz ist. Und insofern steht denn auch der protestantische Glaube im Zentrum der menschlichen Existenz. Freilich dieses Zentrum ist ständig bedroht, verstellt und verschüttet zu werden. Man kann diese Begegnung von Mensch zu Mensch auf keinerlei Weise sichern, und insofern kann der protestantische Glaube keinen gesicherten und abgegrenzten Bezirk für sich in Anspruch nehmen. Kein Kultus, keine Hierarchie, keine Weihe, kein opus operatum vermag diese unmittelbare Beziehung von Mensch zu Mensch zu garantieren. Im Gegenteil: vor ihr würde jeder Kultus und jede Hierarchie, jede Weihe zu nichts. Denn sie könnte sich ja, wenn sie ihren Anspruch geltend machte, immer nur als etwas Drittes zwischen die Menschen stellen.

Ist diese unmittelbare Beziehung von Mensch zu Mensch der Bezirk des protestantischen Glaubens, so ist auch deutlich, warum er dem Ansturm einer feindlichen Welt preisgegeben ist. Denn es braucht wohl kaum eine Begründung, wenn wir sagen, daß das Tun des Menschen auf nichts ängstlicher bedacht ist als darauf, daß dieser Bezirk des menschlichen Lebens, dieses Zentrum der menschlichen Existenz unbetreten bleibt, und daß der menschliche Geist unerschöpflich ist in der Erfindung immer neuer Mittel, durch die er sich der Erfahrung, die in diesem Bezirk zu machen ist, entzieht. Es mag genügen, zur Begründung an das zu erinnern, worauf wir schon hingewiesen haben, daß nämlich der Mensch in dieser Begegnung aus seiner Sicherheit heillos aufgeschreckt wird, und daß alles das, was dem Menschen sonst das Bewußtsein seiner Bedeutung und Freiheit gibt,

und worin er den Wert und Sinn seines Lebens sieht, ihm hier zusammenbricht.

Nun ist aber das Wort, das der einzige Inhalt des protestantischen Glaubens ist, nicht irgendein Wort, sondern es ist das Wort der Bibel. Dieses Wort der Bibel, auf das der protestantische Glaube gerichtet ist, ist das Wort oder, wie es in der Bibel selber heißt, das Evangelium von dem Menschen Jesus Christus. Also das Wort, das von diesem Menschen berichtet, das aber, indem es von ihm als von dem Christus, als von dem göttlichen Erlöser der Menschen berichtet, in Wahrheit sein eigenes Wort ist, das überall da, wo es gesprochen wird, in seinem Auftrag und in seiner Kraft gesprochen wird, und das in diesem Sinne er selbst zu den Menschen spricht.

Dieses Wort nun, das Jesus Christus selbst spricht, das ist der einzige Gegenstand des protestantischen Glaubens. Und der protestantische Glaube ist auf dieses Wort gerichtet als auf ein Wort, das nicht von Diesem oder Jenem redet, das nicht hinweist auf etwas Drittes, sondern das sein eigener Inhalt ist. Oder anders ausgedrückt: der protestantische Glaube ist auf dieses Wort gerichtet als auf das Wort, das in jener unmittelbaren Beziehung von Mensch zu Mensch gesprochen wird. Und das heißt: der protestantische Glaube weiß sich durch dieses Wort in die unmittelbare Beziehung von Mensch zu Mensch hineingezogen, er weiß sich durch dieses Wort in dem unmittelbaren und unausweichlichen Gegenüber von Mensch zu Mensch von dem Menschen Jesus Christus angesprochen. Und indem der protestantische Glaube sich so in diesem unmittelbaren Gegenüber von Mensch zu Mensch von dem Menschen Jesus Christus angesprochen weiß, wird ihm auch offenbar, wer dieser Mensch Jesus Christus ist. Nur so, auf keine andere Weise. Ja, der protestantische Glaube behauptet, daß es überhaupt nur in diesem von dem Menschen Jesus Christus Angesprochensein Offenbarung über Gott, Welt und Mensch gibt. Luther sagt davon, daß ihm da „ein solch Licht und Erkenntnis aufgehe, daß er erkennen könne, was Gott ist, was er selbst ist, was alle Kreaturen sind, was alle Schalkheit und Bosheit in des Teufels Reich ist"[1].

[1] E. A., Comm. ad Gal. I, 64.

Nur aus dem unmittelbaren und unausweichlichen Gegenüber von Mensch zu Mensch, in das man durch das Wort Jesu Christi hineingezogen wird, wird sichtbar, wer dieser Mensch Jesus Christus ist. Und indem so sichtbar wird, wer dieser Mensch Jesus Christus ist, wird dann auch deutlich, was diese unmittelbare Beziehung von Mensch zu Mensch ist und was in ihr mit dem Menschen geschieht.

Daß nur aus dem unmittelbaren Gegenüber von Mensch zu Mensch sichtbar wird, wer dieser Mensch Jesus Christus ist, das heißt, daß der Mensch Jesus Christus nur in dem Bezirk sichtbar wird, wo der Mensch keine Sicherheiten mehr für sich hat, wo er keine Weltanschauungen mehr vor sich und den Anderen aufbaut, um sich durch sie für sich selbst und für die Anderen das Aussehen eines fest gegründeten Menschen zu geben, der sich in sich selbst und in der Welt zurechtgefunden hat. Es mag sich erübrigen, hier von jenen nur allzu durchsichtigen Sicherheiten zu sprechen, die sich der Mensch aus den sichtbaren, irdischen Gütern zurechtmacht. Jedenfalls: nur die Mühseligen und Beladenen sehen, daß dieser Jesus von Nazareth nicht nur jemand ist, der eine neue tiefsinnige Wahrheit gefunden hat, die er den Menschen bringen und für die er Anhänger gewinnen will; daß er auch nicht einer von denen ist, die ein neues Programm bringen, um die Welt zu verbessern; daß er nicht neue, überraschende Sicherheiten an Stelle der alten, nicht mehr recht standhaften, zu verkündigen hat. Nur die, die durch alle diese Weisheit der Welt hindurchgeschaut haben, die gemerkt haben oder die es, eben indem sie das Wort Jesu Christi hören, merken, daß alle diese vermeintlichen Sicherheiten und Sicherungen des menschlichen Lebens in Wahrheit nur Versuche sind, mit denen der Mensch sich den wahren und wirklichen Anblick des Lebens, *seines* Lebens ersparen will, nur diese sehen den *Menschen* Jesus Christus; nur sie sehen, heißt das, eben indem sie den Menschen Jesus Christus sehen, das Leben des Menschen, ihr *eigenes* Leben, wie es in Wirklichkeit ist. Und nur sie sehen in diesem Leben, wie es in Wirklichkeit ist, mit seiner *wirklichen* Not, nicht mit der von Menschen gemachten und darum auch von Menschen wieder zu behebenden Not — aber von den Menschen gemacht, um die wahre, die wirkliche Not ihres Lebens zu verdecken — ich sage: sie sehen in dem wirk-

lichen Leben und seiner wirklichen Not den Menschen Jesus Christus. Und sie sehen ihn als den, der sich mit aller Kraft seines Wesens gerade in diese wirkliche Not des Menschen hineinstellt.

Und das ist die wirkliche Not des Menschen, daß er nicht sein kann ohne den Menschen und daß er sich ihm doch auf jede Weise entzieht; daß der Mensch den Menschen sucht, weil er ihn nötiger hat als das tägliche Brot, und daß er ihn zugleich flieht, wie immer es ihm möglich ist. Er sucht den Menschen, weil er wohl weiß — er wäre nicht Mensch, wenn er es nicht wüßte und wenn auch auf noch so entstellte Weise —, daß es nur eine einzige wirkliche Gesichertheit seiner menschlichen Existenz gibt, nur eine einzige Weise, zur Ruhe und zum Frieden zu kommen. Nämlich so, daß er in jene unmittelbare Beziehung zum Menschen, zu den Menschen tritt, die ihm die Nächsten sind. Aber auf der anderen Seite: nichts in der ganzen Welt flieht der Mensch so sehr, so konsequent wie diese Begegnung mit dem Menschen. Denn vor der Gesichertheit, die es in ihr gibt, steht die völlige Ungesichertheit, ja, die bedingungslose Preisgabe der eigenen Existenz.

Und so sieht der protestantische Glaube diesen Menschen Jesus Christus mitten in dieser wirklichen Not des Menschen drinstehen. Er sieht ihn als den, der durch alles, was die Menschen um sich herum aufgebaut haben, um sich dem Anderen entziehen zu können, hindurchgeht, um zum Menschen selbst zu kommen, um den hinter allen diesen Sicherungen und in all diesen Sicherungen Verlorenen zu suchen. Und er sieht ihn zugleich als den, der gerade deswegen, weil er in der unmittelbaren Beziehung zu den Menschen steht, weil er die Menschen seine Nächsten sein läßt und so ihnen zum Nächsten wird wie der barmherzige Samariter dem Mann, der unter die Räuber gefallen war, — der protestantische Glaube sieht ihn zugleich als den, der gerade wegen seiner Nähe zu den Menschen von ihnen in die äußerste Einsamkeit gestoßen wird, der wie ein Verworfener von ihnen behandelt wird. „Er war der Allerverachtetste und Unwertste, voller Schmerzen und Krankheit. Er war so verachtet, daß man das Angesicht vor ihm verbarg; darum haben wir ihn nichts geachtet." (Jesaia 53, 3.) Und nicht nur seine Gegner verstoßen ihn, sondern seine treuesten Jünger lassen ihn allein, verlassen und verraten ihn.

Daß der, der den Menschen der Nächste war, von ihnen aus ihrer Gemeinschaft verstoßen wird, daß sich die Menschen dem, der für sie in ihrer tiefsten Not ganz offen war, verschlossen, das ist das Geheimnis dieses Menschen Jesus Christus. In den protestantischen Bekenntnisschriften hat man dieses Geheimnis mit dem biblischen Begriff Gehorsam, obedientia, bezeichnet.

Man könnte von diesem Gehorsam sagen, und er wäre, verstünde man es recht, damit ganz erschöpft, daß er Liebe zu den Menschen ist. Man hat neuerdings versucht, in dieser Liebe Jesu zu den Menschen und in seinen Liebesgeboten einen antiken Vorläufer des modernen Sozialismus zu sehen. Nichts scheint mir verfehlter zu sein als das. Es gehört doch wohl wesentlich zum Sozialismus, daß er davon überzeugt ist, daß die Menschen unterdrückt werden, daß ihnen Unrecht geschieht, und daß dieses Unrecht beseitigt werden muß. Aber nirgendwo findet sich in den Evangelien oder in den neutestamentlichen Briefen ein Wort, das auf etwas Derartiges hinwiese. Fast immer sagt Jesus den Menschen, die zu ihm kommen, oder zu denen er geht, als erstes das Wort: Dir sind deine Sünden vergeben. Das zeigt doch auf das deutlichste, daß Jesus nicht der Meinung ist, diesen Menschen sei Unrecht geschehen und er wolle sie dagegen schützen, sondern er ist im Gegenteil der Meinung, daß diese Menschen Unrecht getan haben. Hier steckt — wenn das Wort erlaubt ist — das Ethos der Liebe Jesu zu den Menschen. Wir müssen uns freimachen von dem weichlichen Bild, das uns von Kind an nur allzu aufdringlich von ihm gezeichnet worden ist. Gewiß, man kann das Erbarmen, mit dem er den Menschen begegnet ist, nicht groß genug denken. Aber man muß es von aller Weichlichkeit und Sentimentalität frei halten, mit der wir es so gern verbinden. Es ist statt dessen mit einer unerhörten Härte verbunden. Insofern nämlich als Jesus den Menschen für sein ganzes Tun verantwortlich macht, oder vielmehr ihn für sein ganzes Tun verantwortlich weiß. Er, der selbst der Gehorsame κατ' ἐξοχήν ist, weiß die anderen alle ohne Ausnahme zu demselben Gehorsam verpflichtet. Dieser Gehorsam ist der, den Nächsten zu lieben wie sich selbst. Das heißt, ihn so bedingungslos zu lieben, wie man sich selbst liebt. Denn das ist doch das Wesen der Selbstliebe, daß sie bedingungs-

los ist, daß sie keine Voraussetzungen kennt. Sondern sie ist da ohne jede Begründung, sie ist selbstverständlich, man braucht keinen Grund für sie außer dem, daß man selbst ist, daß man sich selbst der Nächste ist. Die Selbstliebe fragt nicht, ob man ihrer wert ist, sie verlangt nicht, daß man diese oder jene Bedingung erfüllt hat. Und der Gehorsam gegen Gott verlangt, daß man den Nächsten ebenso bedingungslos liebt, ebenso selbstverständlich, ohne daß man fragt, ob er solcher Liebe wert ist, ob er sie verdient hat, ohne daß man dies oder das zur Voraussetzung macht dafür, daß man ihn liebt. Sondern er soll geliebt werden einfach deshalb, weil er da ist, weil er im gegebenen Fall der Nächste dazu ist. Dasselbe besagen die Worte der Bergpredigt von der Liebe, jenes Wort von dem sich auch auf die andere Backe schlagen lassen, vom Rock und Mantel, und die radikale Auslegung der zehn Gebote.

Den Nächsten lieben, das heißt also: für den Menschen als Menschen offen sein; das heißt: ihn um seiner selbst willen suchen, nicht aus diesem oder jenem Grund, zu diesem oder jenem Zweck, auch nicht wegen dieser oder jener Eigenart, sondern lediglich um seiner selbst, um des Menschen willen. Es heißt nicht nur bei sich selbst durch alle Sachen und Dinge, Gründe und Zwecke, hinter die sich das eigene Menschentum versteckt und verschanzt hat, hindurchbrechen. Sondern es heißt auch, beim Anderen alle diese Vorbehalte, alle diese Sicherungen durchbrechen. Weil es auch dies heißt, darum ist mit dem Gehorsam, der den Nächsten liebt wie sich selbst, noch etwas anderes bezeichnet. Diese Liebe, die nicht etwas am Menschen liebt, sondern die den Menschen selbst liebt, wird gerade um des willen, weil sie solche Liebe ist, zurückgestoßen werden. Denn wenn irgend etwas, dann schreckt sie den Menschen aus seinen Sicherungen auf. Sie fordert den Menschen selbst. Sie dringt durch alle Verhüllungen und Verborgenheiten hindurch, in denen sich der Mensch verbergen möchte. Sie sieht diesen Menschen, wie er in Wahrheit ist. Vor ihr wird alles das zunichte, worin der Mensch bis dahin all seinen Wert, den Inhalt seines Lebens gesehen hat. Diese Liebe, die nicht etwas am Menschen liebt, sondern den Menschen selbst, schmeichelt nicht, sie ist hart, hart wie ein Arzt, der aus einem kranken Menschen einen gesunden machen will. Man wird vielleicht sagen dürfen, daß Liebe, die aus dem Gehorsam kommt, die nicht

der Sympathie mit diesem oder jenem am anderen Menschen folgt, sondern die dem stummen, aber deutlichen Ruf des Anderen gehorsam ist, der diese Liebe eines Menschen gegen sich selbst nötig hat, — man wird vielleicht sagen dürfen, daß solche Liebe aber auch von vornherein weiß, eben weil sie wirkliche, soll ich sagen: gehorsame Liebe ist, daß sie zurückgestoßen werden wird von dem, den sie liebt. Denn sie weiß nicht nur von der bitteren Gefangenschaft, sondern sie dringt in sie ein, in der der Andere sich gefesselt hält, weil er meint, das sei seine Sicherheit, und er würde alles, sich selbst, sein Leben verlieren, wenn er einen Anderen in diese Festung eindringen ließe. Liebe, die aus dem Gehorsam kommt, den der protestantische Glaube an dem Menschen Jesus Christus sieht, läßt sich aber nicht nur nicht zurückstoßen, sondern sie trägt die Feindschaft, den Haß, der ihr antwortet, und sie vollendet sich gerade in diesem Tragen, und des Vergebens ist bei ihr kein Ende. Dem Petrus, der fragt: Herr, wie oft muß ich denn meinem Bruder, der an mir sündigt, vergeben? Ist's genug siebenmal? antwortet Jesus: Ich sage dir: Nicht siebenmal, sondern siebenzigmal siebenmal. Diese Antwort will doch wohl besagen, daß es sich bei dem wirklichen Vergeben um etwas handelt, das über Menschenmöglichkeit hinausgeht.

Wir müssen uns das überhaupt gegenwärtig halten, daß wir hier immerzu von etwas sprechen, was durchaus jenseits dessen liegt, was wir als unser gewöhnliches Leben und Treiben kennen, ja, was eben wie jenes siebenzigmal siebenmal Vergeben über Menschenmöglichkeit hinausgeht. Wenn wir vom Menschen sprachen bisher, so war wohl deutlich, daß das nicht das Menschenbild ist, das wir für gewöhnlich vor Augen haben. Nämlich der Mensch, der seiner selbst gewiß ist, der sein eigener Herr zu sein glaubt, sich selbst verantwortlich und darum im Innersten von niemandem abhängig, der mit der Welt und dem Leben Bescheid weiß, für den es im Entscheidenden keine Rätsel mehr gibt. Der Mensch, von dem wir gesprochen haben, ist der, dem sein ganzes Leben, der sich selbst zum Rätsel geworden ist, der einen Anderen, Geheimnisvollen über sich weiß, dem er verantwortlich ist mit allem, was er tut und läßt; der ihn gemacht hat zu dem, was er ist, das heißt: der ihn zum Menschen gemacht, und das heißt weiter,

der ihn dazu gemacht hat, daß er dem anderen Menschen bedingungslos und ohne Rückhalt verfallen ist, der ihm den Anderen zum Nächsten gemacht hat, und der ihn diesem Nächsten bedingungslos verantwortlich gemacht hat, so daß er mit seinem Gewissen nicht wieder von ihm loskommt, wenn er ihn einmal erblickt, wenn er seinen Ruf einmal gehört hat. Der Mensch, von dem wir gesprochen haben, das ist der, der im Guten wie im Bösen nicht mehr loskommt aus der Hand des Dunklen, Geheimnisvollen, der der Herr ist über alles Leben. Im Guten wie im Bösen: sowohl der steht vor dem Angesicht dieses verborgenen Herrn, der sich dem Menschen, der ihm durch diesen verborgenen Herrn zum Nächsten wird, in dem Bezirk des siebenzigmal siebenmal Vergebens preisgibt und seine eigenen Sicherungen und die des Anderen durchbricht, als auch der steht vor diesem Angesicht, der sich in sich selbst verschließt und nun erst recht in sich verschließt, wo er die Stimme des Nächsten gehört hat, die alle Mauern seiner Festung erzittern macht. Nur dieser Unterschied besteht: diesem, der sich dem Nächsten entzieht, ist das Angesicht des verborgenen Herrn dunkel und drohend. Und alle Versuche des Menschen, das Geheimnis dieses verborgenen Herrn, das Gottesproblem, zu lösen und seiner stillen oder lauten, leisen oder gewaltigen Bedrohung zu entgehen, sind samt und sonders vergeblich. Es gibt keine Lösung des Gottesproblems, solange das Problem des Menschen ungelöst ist. Und das bleibt ungelöst, solange ich nicht meinem Nächsten zum Nächsten werde, solange ich ihm nicht zum Nächsten werden kann. Solange also, heißt das, jenes siebenzigmal siebenmal Vergeben über meine Möglichkeiten geht. Und das wiederum geht solange über meine Möglichkeit, als ich nicht das andere Gebot, das diesem von der Liebe zum Nächsten gleich ist, erfüllt habe, nämlich das: Du sollst Gott, deinen Herrn, lieben von ganzer Seele, von ganzem Gemüte und mit allen deinen Kräften.

Nehmen wir dieses Gebot noch hinzu, um den Gehorsam, der nach Jesus von den Menschen verlangt ist, ganz zu ermessen, so darf ich hier vielleicht noch etwas einfügen, was man sich vor Augen halten muß, um das volle Gewicht solcher Worte wie „Herr" und „Gehorsam" zu empfinden. Heute, wo uns die freie Selbstbestimmung des

Individuums etwas Selbstverständliches ist, kennen wir Gehorsam in seinem eigentlichen Sinn kaum noch. Wir kennen ihn höchstens als ein Befolgen unseres eigenen Willens, unserer eigenen Einsicht. Und heute, wo jeder konfirmierte Knabe ein „Herr" ist, wo jeder, schlechtweg jeder einen Anspruch darauf hat, im Verkehr der Menschen untereinander „Herr" genannt zu werden, hat dieses Wort den lebensschweren Inhalt so gut wie ganz verloren, den es zu der Zeit hatte, wo es noch wirkliche Herren gab. Und zwar Herren, die über Leib und Seele ihres Knechtes verfügen konnten, wo der, der einen Herrn hatte, sich seines eigenen Willens, seiner freien Selbstbestimmung nach eigener Einsicht, wo er sich seiner Souveränität begeben mußte.

Erst wenn man sich dies klarmacht, ist man in der Lage, sich mit seinem Verständnis dem zu nähern, was es heißt: Du sollst Gott, deinen Herrn, lieben von ganzer Seele. Es heißt: ihn von ganzer Seele als den Herrn wollen, sich des eigenen Willens ganz und gar begeben, damit sein Wille allein geschehe; sich der eigenen Freiheit begeben, um ganz von ihm bestimmt zu sein; auf die eigene Selbstherrlichkeit verzichten, damit alle Ehre und Herrlichkeit ihm allein gehöre. Und das heißt, wenn ich auf früher Gesagtes zurückgreifen darf, daß der Mensch alle Sicherungen aller Art preisgibt, in denen er sich selbst behauptet, in denen er sich abschließt gegenüber den anderen Menschen, in denen er doch — und wenn er den Menschen alles gäbe, wenn er „alle seine Habe gäbe und ließe seinen Leib brennen" — sich selbst reserviert. Das alles, nicht mehr und nicht weniger heißt es: Du sollst Gott, deinen Herrn, lieben von ganzer Seele. Mit demselben ganzen Herzen, mit derselben ganzen Seele, mit demselben ganzen Gemüte, mit denen der Mensch sich selbst behauptet, sich auf sich selbst stellt, soll er aus seinen Sicherheiten heraustreten und Gott seinen Herrn sein lassen. Und das ist freilich nötig, diese große, ungeheure Bedingung ist erforderlich, sie muß erfüllt sein, wenn der Mensch seinen Nächsten lieben soll wie sich selbst.

Unter diese Forderung also stellt Jesus die Menschen. Oder vielmehr — damit ein Mißverständnis verhütet wird — er weiß sie unter diese Forderung gestellt. Denn freilich ist es nicht so, daß Jesus als

ein neuer Lehrer neue ethische Forderungen erfunden hätte, daß er neue Ideale aufgestellt hätte, nach denen er die Menschen beurteilt hätte. Sehr oft freilich denkt man sich Jesus als einen solchen Gesetzgeber und glaubt ihn als solchen verstehen zu müssen. Es wäre dann allerdings nicht recht zu verstehen, wie derselbe, der die größten und unbedingtesten Forderungen aufstellt, wie der in demselben Atemzug den Menschen, denen er seine neuen Gesetze verkündigt, ihre Sünden vergeben kann. Darum möchte ich nicht sagen: Jesus stellt die Menschen unter diese Forderung, sondern er weiß die Menschen unter sie gestellt. Und er weiß sie darunter gestellt, darum weil er selbst unter ihr steht. Und darum weil er unter dieser Forderung steht im Gehorsam, weiß er das ganze Maß dieser Forderung. Das heißt: er weiß, wer es ist, der diese Forderung stellt, und wer den Gehorsam will. So gewiß dieser Gehorsam über Menschenmöglichkeit hinausgeht — ich erinnere an das siebenzigmal siebenmal Vergeben —, ebenso gewiß ist doch auch, daß dieser Gehorsam, wenn er überhaupt geleistet werden soll, nur von einem Menschen geleistet werden kann. Das heißt nichts anderes, als daß es wirklicher Gehorsam sein muß. Also ein Tun, an das einer seinen ganzen Willen, seine ganze Kraft setzen muß, das ihm nicht „von selbst" abgeht, sondern daß er „lernen" muß, wie es im Hebräerbrief unmißverständlich ausgedrückt wird: „Und wiewohl er Gottes Sohn war, hat er doch an dem, das er litt, Gehorsam gelernt." Die Erinnerung an die Gethsemanegeschichte und an die Geschichte von der Versuchung mag noch deutlicher machen, was gemeint ist. Man mag daraus sehen, daß es sich bei dem Gehorsam Christi um wirklichen Gehorsam handelt, und daß es ein wirklicher — wahrhaftiger, sagt Luther — Mensch ist, der diesen Gehorsam leistet.

Es ist von dem, der diesen Gehorsam leistet, zu sagen, daß sich vor ihm das dunkle, drohende Antlitz des verborgenen Herrn erhellt. Das Angesicht Gottes ist aufgedeckt vor dem, der dem Nächsten zum Nächsten, dem Bruder zum Bruder wird, der aus seinen Sicherungen heraustritt, vor dem, der, wie es im Philipperbrief (2, 8) von ihm heißt, „gehorsam ward bis zum Tode, ja bis zum Tode am Kreuz". Der die Seinen kennt und den Seinen bekannt ist, den kennet sein Vater und er kennet den Vater (Joh. 10, 14—15). Aber gerade

weil er den Vater kennt und der Vater ihn kennt, weil ihm in seinem Gehorsam das Angesicht Gottes aufgedeckt ist, darum sieht er das dunkle, drohende Angesicht über den Anderen. Und er allein weiß, was dieses dunkle, drohende Angesicht über den Anderen zu bedeuten hat. Denn, ich lasse wieder Luther reden, „menschliche Vernunft verstehet nicht die Größe göttlichen Zorns wider die Sünde . . . Er aber, der liebe Herre, hats wohl verstanden, diesen großen, schrecklichen Zorn so stark gefühlet und ausgestanden, daß ihme der Blutschweiß drüber ausdrange, ein Engel vom Himmel ihm erschiene und ihn stärkete"[1]. Das ist das wichtigste Stück dieses Gehorsams, daß dieser Mensch Jesus Christus, der in dem hellen Lichte des väterlichen Antlitzes steht, sich unter das dunkle, drohende Angesicht des verborgenen Gottes stellt, unmittelbar neben die, auf das nächste zu denen, auf die der tötende Schatten dieses drohenden Angesichtes fällt. Er, der „in göttlicher Gestalt war" — wie hätte er sonst tun können, was über alle menschliche Möglichkeit ist? —, „äußerte sich selbst und nahm Knechtsgestalt an, ward gleich wie ein andrer Mensch und an Gebärden als ein Mensch erfunden, erniedrigte sich selbst und ward gehorsam bis zum Tode, ja zum Tode am Kreuz" (Phil. 2, 6—8).

Was hat das dunkle, drohende Angesicht des verborgenen Gottes zu bedeuten? Was ist der göttliche Zorn? Was anders, als daß der Mensch Sünde auf Sünde häufen muß, daß er, nachdem er sich einmal dem, der sein Herr ist, versagt hat — daß er sich den Anderen, denen, die Gott ihm als seine Nächsten gegeben hat, versagen muß, wie er sich Gott versagt hat, daß er sich in sich selbst abschließen muß, daß er in dieser Selbstbehauptung wüten muß gegen sich und gegen die Anderen. Diesem zerstörerischen Wüten, das kein Einhalten kennt, weil es unter dem Gesetz des göttlichen Zornes steht, der die Sünde, die Übertretung des göttlichen Gebotes strafen muß, diesem zerstörerischen Wüten gibt der sich preis, der Gottes Gebot erfüllt: Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst, das gleich ist dem anderen: Du sollst lieben Gott, deinen Herrn, von ganzem Herzen, von ganzer Seele und von ganzem Gemüte. Und er wird zerstört, wie die Menschen alle zerstört werden von diesem Wüten. Er wird zerstört bis in die Gott-

[1] L. A. 46, 14.

verlassenheit dieser Menschen, bis zu dem furchtbaren Ruf am Kreuz: Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?

Da erst vollendet der Gehorsam sein Maß, findet die Liebe ihre ganze Erfüllung, wo in ihr das Wissen ist um diese Gottverlassenheit der Menschen und das Wissen darum, daß sie, diese Gottverlassenheit, von der Liebe getragen werden muß. Hier wird auch erst deutlich, wer es ist, der diesen Gehorsam fordert und warum er ihn fordert. Gottes Herrschaftsanspruch ist es, der diesen Gehorsam will. Gottes Schöpfung, die nicht sein kann ohne Gehorsam gegen Gott, gegen den Schöpfer, deren ganze Existenz Gehorsam gegen Gott ist oder die sonst nicht ist — durch das ganze Alte Testament gehen die Erzählungen davon, daß Gott die Welt nur erhält um der wenigen Gehorsamen willen, die in ihr sind, um des Restes Israels willen, der glaubt, daß er der Herr, daß er Gott ist — Gottes Schöpfung steht auf dem Spiel bei diesem Gehorsam. Das ist das ungeheure Gewicht, das auf ihm liegt. Darum die Unerbittlichkeit der Forderung; darum der Eifer Gottes um den Gehorsam gegen seine Gebote. Gott muß Gehorsam fordern gegen seine Gebote; er muß es um seinetwillen, er muß es um der Welt, um seiner Schöpfung willen, auf daß sie leben kann. Und Gott wäre nicht Gott und die Welt nicht seine Schöpfung, das heißt die ganze Existenz seiner Schöpfung wäre nicht Gehorsam, wenn die Menschen nicht verantwortlich wären dafür, daß sie gehorsam sind oder nicht. Und das Wissen um diese Verantwortlichkeit der Menschen gegen Gott, an der des Menschen Existenz hängt, ja, die allein seine Existenz ist, dieses Wissen ist in Jesu Liebe zu den Menschen. Seine Liebe zum Menschen wäre nicht sein eigener Gehorsam gegen Gottes Gebot, wenn es anders wäre, wenn nicht in seiner Liebe zum Menschen das Wissen um die Sünde und die Schuld des Menschen wäre. Seine Liebe zum Menschen ist streng die Liebe zu ihm als dem Geschöpf Gottes, und darum ist sie die Liebe Gottes. Und zwar sowohl in dem Sinne, daß sie in dem Geschöpf seinen Schöpfer liebt, als auch in dem anderen Sinne, daß sie die Liebe Gottes zu seinem Geschöpf ist, mit der er es liebt trotz dem Ungehorsam. Aber es ist das eine nicht möglich ohne das andere. Das heißt, man faßt erst dann den ganzen Sinn, das ganze Maß der Liebe Jesu zu dem Menschen, die ihn,

den Menschen, in aller Strenge, im vollen Gehorsam gegen Gottes Gebot, als Geschöpf Gottes liebt, also, heißt das, mit aller seiner Sünde und Schuld gegen Gott — ich sage, man faßt, oder soll ich lieber sagen: man ahnt erst dann das ganze Maß der Liebe Jesu zum Menschen als Geschöpf Gottes, wenn man weiß, daß diese Liebe Gottes eigene Liebe zu seinem Geschöpf ist. Denn Gott allein und der, der im Gehorsam gegen ihn ganz eins ist mit ihm — der Sohn, der vom Vater in Ewigkeit geboren ist — kennt den Menschen ganz als Geschöpf Gottes.

Hier mag etwas klar werden, worauf in den Bekenntnisschriften großes Gewicht gelegt wird und womit erst an das allerletzte Geheimnis des Gehorsams Jesu Christi gerührt wird, das ist der Glaube, daß Jesus Christus gehorsam ist ut Deus et homo, als Gott und als Mensch. „Denn da Christus", heißt es da, „... in menschlicher Natur allein alle Gerechtigkeit erfüllt hätte und aber nicht wahrer ewiger Gott gewesen: möchte uns solch der menschlichen Natur Gehorsam und Leiden auch nicht zur Gerechtigkeit gerechnet werden; wie dann auch, da der Sohn Gottes nicht Mensch worden, die bloße göttliche Natur unser Gerechtigkeit nicht sein können. Demnach so glauben, lehren und bekennen wir, daß der ganzen Person Christi ganzer Gehorsam, welchen er für uns dem Vater bis in den allerschmählichsten Tod des Kreuzes geleistet hat, uns zur Gerechtigkeit zugerechnet werde. Denn die menschliche Natur allein, ohne die göttliche, dem ewigen allmächtigen Gott weder mit Gehorsam noch Leiden für aller Welt Sünden genug tun, die Gottheit aber allein, ohne die Menschheit, zwischen Gott und uns nicht mitteln möge[1]."

Worauf es bei alledem ankommt, das ist, zu verstehen, in welchem Umfang und in wie ausschließlicher Weise Jesu ganze Existenz Gehorsam ist. Und wie dadurch auch die ganze Existenz des Menschen als Gehorsam oder als Ungehorsam offenbar wird. Wobei nach allem bisher Gesagten klar geworden sein mag, daß dieser Gehorsam Jesu nicht eine Eigenschaft oder Tugend neben anderen an ihm ist, so daß er neben anderem, also etwa daneben, daß er sanftmütig, rein, gütig, gerecht ist, auch gehorsam wäre! Sein Gehorsam ist auch nicht eine ethische Demonstration, die etwa den Zweck gehabt hätte, den Menschen

[1] J. T. Müller, Die symbolischen Bücher der evangelisch-lutherischen Kirche, S. 622.

das Beispiel des Gehorsams möglichst eindrücklich vor Augen zu führen, so daß sie selbst diesen Weg des Gehorsams gehen sollten, wie er ihn gegangen ist. Freilich würde es falsch sein, zu sagen, daß Jesus mit seinem Gehorsam den Menschen nicht auch ein Beispiel hätte geben wollen. Aber sein Gehorsam ist in seinem eigentlichen Sinne nicht von hier aus zu verstehen. Sondern er ist nur zu verstehen als seine gesamte Existenz, nicht nur als das Wie, sondern zugleich als das Was seiner Existenz, als ihre Form und als ihr Inhalt. Er ist der, der er ist, als der Gehorsame, als der mit seinem ganzen Sein durch die anderen Menschen Bestimmte, der an sie Gebundene, als der ihnen Verantwortliche, und zwar ihnen verantwortlich als denen, die sie sind und so wie sie sind, also in ihrer ganzen Sünde. Er ist der, der er ist, als der, der ihre ganze Last trägt. Er ist also — vielleicht sagt das am deutlichsten und eindeutigsten, was gemeint ist — als der, der gehorsam ist, nicht einer für sich, ein isolierter Mensch, der an sich diese Tugend des Gehorsams verwirklichte, und der, um das zu können, die Anderen sozusagen als Material für sein Tun gebrauchte, wobei dann sein Interesse nicht entscheidend auf die Anderen gerichtet wäre, sondern auf ihn selbst, ob er nämlich und wie er in sich den Gehorsam realisiert. Damit wäre natürlich die Isolierung, das Sich-selbst-wollen und das heißt der wesentliche Ungehorsam gerade nicht aufgehoben. Als der, dessen ganze Existenz, in ihrem Wie und in ihrem Was, Gehorsam ist, hat er kein Sein mehr, das auf sich selbst gerichtet wäre. „Der Herr Christus soll nicht für sich selbst dastehen, sondern also gepredigt werden, daß er unser sei" (Luther). Sein Leben, seine Existenz ist ganz und nur auf den Anderen gerichtet und in diesem Auf-den-Anderen-gerichtet-sein ist sie durch den Anderen bestimmt. Da ist auch wieder das eine durch das andere bedingt und keins von beiden ohne das andere zu verstehen, und es ist nicht eins vor dem anderen. Es ist also nicht so, daß Jesus Christus sich auf den Anderen hin richtete und daß er dann erst durch den Anderen bestimmt würde. So wie es bei uns ist, die wir aus der Einsamkeit unseres eigenen, so eifersüchtig in sich abgeschlossenen Wesens, aus dieser Isoliertheit, wo uns der Atem abgeschnürt wird, wo wir verhungern und wo wir die Unwahrheit dieses Selbst-sein-wollens und Doch-nicht-kön-

nens nicht mehr ertragen können, die wir aus dieser Armut und Qual heraus den Blick auf den Anderen richten und ihn suchen. Aber so ist es nicht bei Jesus Christus. Er ist — und damit rühren wir noch einmal, von einer anderen Seite her, an das letzte Geheimnis seines Gehorsams — vom Anbeginn seiner Existenz an, die eben Gehorsam ist, in der Fülle seiner Liebe, die die Liebe Gottes zu seinem Geschöpf ist, an den Andern gebunden. „Er ist nicht kommen, daß er sich dienen lasse, sondern daß er diene und gebe sein Leben zu einer Erlösung für viele." Und zwar ist er dazu gekommen von Ewigkeit her. Als dieser, der dienen soll und gehorsam sein bis zum Tod, ist er vom Vater in Ewigkeit geboren. Gott selbst ist es, der in Knechtsgestalt kommt, der in einer unerhörten Umkehrung seine Schöpfergewalt in den Gehorsam verwandelt, in dem er sich den Menschen hingibt und sich in seiner ganzen Existenz — der Existenz eines Knechtes! — von der Not, der Sünde, der Schuld, dem Ungehorsam der Menschen bestimmen läßt.

Das ist der Gehorsam Jesu Christi, durch den er der Herr über die Menschen wird. Und dieser Gehorsam Christi also, diese tota et perfectissima obedientia ist der Gegenstand des protestantischen Glaubens. Dieser Gehorsam Christi selbst, nicht etwa nur das Sprechen von diesem Gehorsam. Wir sagten schon, daß dieser Gehorsam Jesus Christus zum Herrn über die Menschen macht. Dieser Gehorsam ist in der Umkehrung, in der Erniedrigung des göttlichen Erbarmens die göttliche Schöpfergewalt. Darum vermag dieser Gehorsam auch die ganze Existenz des Menschen zu bestimmen, so wie eben Gott als der Schöpfer, als der Herr seine Geschöpfe bestimmt, das heißt, wie er sie schafft in ihrer bestimmten Qualitas, als das, was sie sind, die Menschen als Menschen, also als solche, die sein Wort hören, die seinem Worte gehorsam sein können. Darum, weil dieser Gehorsam bis in die Tiefe des göttlichen Knechtseins den Menschen dient, weil Gott in diesem Gehorsam, in dieser Knechtsgestalt Jesu Christi alle seine Schöpfergewalt als die Gewalt des Erbarmens in den Dienst des Menschen stellt, genau so, wie er als der Schöpfer den Menschen seinen Odem gab, nur in dieser Umkehrung des Dienens statt des

Herrschens, des Knechtes statt des Herrn, des Kreuzes statt der himmlischen Majestät, darum stellt dieser Gehorsam die ganze Existenz des Menschen aufs neue und auf ganz neue Weise in die Entscheidung.

Die Frage dieser Entscheidung ist, ob sie sich von ihm dienen lassen wollen oder nicht, ob sie ihre Existenz durch ihn haben wollen oder nicht. Ob sie durch seinen Gehorsam sein wollen oder nicht.

Von diesem Gehorsam der Menschen hätten wir nun zu sprechen. Ich darf da an früher Gesagtes erinnern, was aber erst von hier aus seinen ganzen Sinn erhält. Wir sprachen von der unmittelbaren Beziehung von Mensch zu Mensch. Es ist wohl deutlich, daß sie erst in dem Gehorsam Jesu Christi ihre Verwirklichung gefunden hat. Wir sprachen außerdem davon, daß der Mensch auf jede Weise versucht, dieser unmittelbaren Beziehung von Mensch zu Mensch aus dem Wege zu gehen und sich ihr zu versagen, weil er sonst auf die Sicherung seines Daseins restlos verzichten müßte, in der allein er glaubt leben zu können. Es ist wohl deutlich, wie radikal, wie unerbittlich ein Mensch aus diesen Sicherungen seines Daseins gerissen wird, dem dieser Gehorsame, dieser Knecht Gottes begegnet. Was da geschehen wird, ist eine Entblößung, eine Entsicherung, eine Demütigung sondergleichen. Das volle Maß dieser Demütigung begreift nur, wer begreift, daß ihr letztes dies ist, daß man dann, wenn man durch diesen Gehorsam zum Bewußtsein seiner Sünde gekommen ist, darauf verzichten muß, durch sein eigenes Tun, sein eigenes Wollen die Sünden sühnen zu wollen, weil ja dieser Gehorsame, dieser Knecht Gottes durch seinen Gehorsam die Sünde gesühnt hat, weil auch allein dieser Gehorsam des Gekreuzigten die Sünde des Menschen in Wahrheit sühnen kann. Denn er allein vermag, in der Erfüllung von Gottes Gesetz, die Isolierung des Menschen, die die Sünde ist, zu durchbrechen. Wer ihm begegnet, der begibt sich bis in das Allerletzte seiner Selbstherrlichkeit, seiner angemaßten Hoheit und Souveränität; da wird er gehorsam dem Gehorsam Jesu Christi und darin dem Willen Gottes, der ihn erlösen will. Ich brauche nicht zu sagen, daß das, wovon ich hier spreche, nicht etwas ist, was nur einmal geschieht. Wir müßten ja alles, was wir über den Menschen und seine Art gesagt haben, verleugnen, wenn wir das meinten. Sondern das, wovon ich hier spreche, hat immer wieder von

neuem zu geschehen und geschieht auch da immer wieder von neuem, wo dieser Gehorsame, dieser Knecht Gottes als der Herr bekannt wird, also wo protestantischer Glaube ist.

Vielleicht tut man gut, sich hier der klassischen Formulierung des protestantischen Glaubens zu erinnern: Ich glaube, daß Jesus Christus, wahrhaftiger Gott, vom Vater in Ewigkeit geboren, und auch wahrhaftiger Mensch, von der Jungfrau Maria geboren, sei mein Herr, der mich verlorenen und verdammten Menschen erlöst hat, erworben, gewonnen von allen Sünden, vom Tode und von der Gewalt des Teufels, nicht mit Gold oder Silber, sondern mit seinem heiligen, teuren Blut und mit seinem unschuldigen Leiden und Sterben, auf daß ich sein eigen sei und in seinem Reiche unter ihm lebe und ihm diene in ewiger Gerechtigkeit, Unschuld und Seligkeit, gleichwie er ist auferstanden vom Tod, lebet und regieret in Ewigkeit.

Dies, daß ich sein eigen bin durch seinen Gehorsam, das ist die einzige Unschuld und Seligkeit, die einzige Vergebung der Sünden, die es für den protestantischen Glauben geben kann. Daß ich aber sein eigen bin, das kann es nicht anders geben als so, daß ich sein Wort höre in der unmittelbaren Beziehung von Mensch zu Mensch, in der allein das Wort sein eigner Inhalt ist. Das heißt, wo sein einziger Sinn der ist, daß es von Mensch zu Mensch gesprochen wird, daß es Beziehung, innerste, unmittelbarste, mittel- und mittlerlose Beziehung von Mensch zu Mensch ist.

Natürlich kann ich das Wort Jesu Christi nicht von ihm unmittelbar hören. Zwischen seinem Leben hier auf der Erde und uns liegen zweitausend Jahre. Man pflegt dieser Geschichtlichkeit und Zeitlichkeit des Sprechens und Lebens Jesu gegenüber heute gewöhnlich den Ausweg zu gehen, daß man in ihm die Verkörperung einer übergeschichtlichen, zeitlosen Wahrheit oder Idee oder eines Prinzipes sieht, und daß man sich unter Wegsehen von der geschichtlichen Erscheinung an diese Wahrheit oder dieses Prinzip hält, das wir dann heute in irgendeinem Sinne zu realisieren hätten. Diesen Ausweg können wir nicht gehen. Wir würden ja dann gerade das preisgeben, woran uns alles liegt: den Menschen Jesus Christus. Der ist keine Wahrheit, keine Idee, kein Prinzip. Wir würden uns ja dann jener unmittelbaren Beziehung

von Mensch zu Mensch entziehen, wir würden uns dem Gehorsam Jesu Christi, der uns gerade in diese Beziehung von Mensch zu Mensch stellen will, entwinden. Wir würden seinem Gehorsam mit Ungehorsam antworten. Es gibt also ein Hören des Wortes Jesu Christi nur so, daß es mir von einem Menschen gesagt wird, und zwar in jener unmittelbaren Beziehung von Mensch zu Mensch, in der allein dieses Wort gehört werden kann.

Hier nun stellt sich das Problem der Kirche für den protestantischen Glauben in seiner ganzen Schärfe und in seiner alles entscheidenden Wichtigkeit. Die protestantische Kirche erscheint von außen gesehen als unendlich arm gegenüber der katholischen Kirche und ihrem unerschöpflichen kultischen und hierarchischen Reichtum. Gesang, Gebet und Predigt, das ist zusammen mit den beiden Sakramenten, Taufe und Abendmahl, alles, was die protestantische Kirche an Kultus hat. Und von Hierarchie, von Darstellung der Kirche in dem geweihten Stand der Priesterschaft vom Kaplan bis zum Papst und von Repräsentation der kirchlichen Frömmigkeit durch die dutzendfach verschiedene Religiosität der mönchischen Orden, von all dem gibt es in der protestantischen Kirche schlechterdings gar nichts. Indessen, ob das Fehlen dieser Dinge für das — wenn ich so sagen darf — Kirchentum der protestantischen Kirche entscheidend ist oder nicht, das wird man erst sagen können, wenn man sich darüber klar ist, was denn überhaupt Kirche ist.

In dem, beiden Konfessionen gemeinsamen, apostolischen Glaubensbekenntnis heißt die Kirche die Gemeinde der Heiligen, communio sanctorum. Sie wird als solche geglaubt, und zwar als das Werk des Heiligen Geistes. Heilig sind die, die in ihrer Gemeinschaft die Kirche ausmachen, weil ihnen durch Jesus Christus ihre Sünden vergeben sind. Und als solche, denen durch Jesus Christus die Sünden vergeben sind, werden sie teilhaben an der Auferstehung des Fleisches und ein ewiges Leben empfangen. Entscheidend dafür, ob eine Kirche im Sinne des christlichen Glaubens Kirche ist, ist also, ob sie Gemeinde der Heiligen ist, und das heißt, ob es in ihr Vergebung der Sünden und die Hoffnung der Auferstehung gibt. Alles andere ist demgegenüber gleichgültig.

Es ist heute üblich geworden, die Kirchen gleichsam von außen anzusehen, als soziologische Gebilde, das heißt, als Gebilde und Formungen der Gesellschaft, und man pflegt sie zu beurteilen nach ihren Wirkungen, die sie in den verschiedensten Richtungen auf die Gesellschaft haben. So betrachtet man die Kirche je nachdem als politischen Machtfaktor, der in dieser Hinsicht von ganz entscheidender Bedeutung ist etwa für die politische Parteibildung. Oder man betrachtet sie als einen bedeutenden Faktor für die Erziehung des ganzen Volkes, der bei den einzelnen Gliedern des Volkes, und zwar bei jung und alt, für ihre Willens- und Charakterbildung von großer Bedeutung ist, der ihnen gewisse Hemmungen und Antriebe vermittelt. Oder man betrachtet die Kirche in ihrer Wirkung auf die Bildung und Erhaltung von Sitten und Gebräuchen, wodurch sie dem Volksleben und seiner inneren Struktur eine gewisse Beständigkeit und ein statisches Element gibt, die für die innere Existenz eines Volkes, sein Volkstum, seine Volkheit von großer Bedeutung sein können. Diese Betrachtung der Kirche von außen her ist ganz offenbar für die Intellektuellen, die sogenannten Gebildeten der Kirche gegenüber eine gewisse Erleichterung gewesen, denn es ist ja kein Geheimnis, daß die Gebildeten im allgemeinen mit der Kirche kaum noch etwas anzufangen wissen. Diese Art der Betrachtung von außen, diese soziologische Auffassung der Kirche gab ihnen aber wieder eine Möglichkeit, die Kirche zu verstehen. Aber man täusche sich nicht. Hier werden allenfalls Wirkungen der Kirche verstanden, aber nicht die Kirche. Und dann: es gibt Dinge, die haben nur so lange Wirkungen, als sie nicht um dieser Wirkungen gesucht und gewollt werden, sondern um ihrer selbst willen. Und zu diesen Dingen gehört die Kirche. Es ist ja gar kein Zweifel, daß die Kirche für die innere und darum auch für die äußere Existenz eines Volkes von allergrößter Bedeutung ist. Aber dann ist auch kein Zweifel, daß man diese Wirkungen nicht ohne ihre Ursache haben kann, und daß diese Ursachen nicht wollen nicht mehr und nicht weniger heißt, als auch die Wirkungen dieser Ursachen nicht haben wollen.

Auch die Kirche selbst, genauer ihre offizielle Vertretung, hat sich leider diese Betrachtungsart gelegentlich zu eigen gemacht, daß sie, wenn es galt, sich gegen Angriffe zu verteidigen und Verständnis für

die Kirche zu wecken, auf ihre soziologische Bedeutung und Wirkung hingewiesen hat. Nichtsdestoweniger handelt es sich um eine grundfalsche Auffassung von der Kirche, bei der sich die Kirche als Kirche einfach preisgibt, bei der das Erstgeburtsrecht um ein Linsengericht verkauft wird. Es gilt statt dessen, die Kirche von innen her aufzufassen, von dem aus, was die Kirche in ihrem Wesen als Kirche konstituiert. Und das ist dasjenige, was die Kirche zur Gemeinde der Heiligen macht, was Vergebung der Sünden und die Hoffnung der Auferstehung in ihr sein läßt.

Was nun die Kirche zur Kirche macht und was sie immer wieder Kirche sein läßt, das ist nichts anderes als der Gehorsam des Menschen Jesus Christus. Für protestantischen Glauben ist darum die Kirche da, wo das Wort Jesu Christi gesprochen und gehört wird, und wo in diesem Hören auf das Wort Jesu Christi auch das Wort des Bruders gehört wird.

Diese unmittelbare Beziehung von Mensch zu Mensch und das Wort Jesu Christi bedingen sich gegenseitig: es gibt diese Beziehung nur durch das Sprechen und Hören des Wortes Jesu Christi, und es gibt umgekehrt dieses Sprechen und Hören des Wortes Jesu Christi nicht anders als in der unmittelbaren Beziehung von Mensch zu Mensch. Hier gibt es für den Gedanken kein Weiter, keine Erklärung mehr. Es sei denn die, die aber für den Gedanken gerade keine Erklärung ist, sondern der Hinweis auf ein Wunder, ich kann auch gerade so gut sagen und vielleicht ist es sogar richtiger: der Hinweis auf eine Tatsache, und zwar der Hinweis auf die Tatsache, daß Jesus Christus der Gehorsame ist, der Herr ist, der wie das Apostolikum sagt, auferstanden ist von den Toten, aufgefahren gen Himmel, sitzet zur Rechten Gottes, des Vaters.

Sagen wir also, die unmittelbare Beziehung von Mensch zu Mensch, die es nur im Sprechen und Hören des Wortes Jesu Christi gibt, und das Sprechen und Hören dieses Wortes, das es nur in dieser unmittelbaren Beziehung von Mensch zu Mensch gibt, bedingen sich gegenseitig, so weisen wir damit auf die Herrschaft Jesu Christi hin, der den Seinen die Verheißung gelassen hat, daß, wo zwei oder drei in seinem Namen beisammen sind, er mitten unter ihnen sein wird.

Wo das Wort Jesu Christi gesprochen wird, da wird es also gesprochen unter seiner Herrschaft, es kann nicht anders gesprochen werden. Das soll natürlich nicht heißen, daß wir dadurch, daß wir das Wort Jesu Christi sprechen, ihn sozusagen zwingen könnten, der Herr dieses Sprechens zu sein. Das wäre Zauberei und Magie. Sondern wo einer das Wort Jesu Christi spricht, da spricht er es im Glauben an ihn als an den Herrn dieses Wortes. Das heißt: er spricht es im Gehorsam gegen diesen Herrn, der der Herr ist, weil er der Knecht Aller ist. Er spricht es selbst hörend auf den, der es ihm sagt. Und das heißt: er spricht als einer, der selbst, der von sich aus gar nichts zu sagen hat. Denn das Wort Jesu Christi hören, das heißt, wie wir sahen, aller eigenen Sicherheiten, aller Selbstherrlichkeit und Souveränität entkleidet und beraubt werden. Wer das Wort Jesu Christi spricht, will nicht selbst etwas sagen, verteidigt keine Weltanschauung, in der er eine der Sicherheiten gefunden hätte, die die Menschen suchen und sich zurechtmachen. Indem er dieses Wort spricht, indem er es hörend spricht, wenn er es im Gehorsam spricht, ist er aus allen Sicherheiten, in denen wir Menschen uns sonst selbst behaupten, herausgetrieben, und sein Wort ist dann selbst die unmittelbare Beziehung von Mensch zu Mensch. Denn der Herr dieses Wortes ist nicht er, sondern der, von dem er es hört. Das heißt: der Herr dieses Wortes ist der Gehorsame, der Knecht Gottes, Jesus Christus selbst. Und das Wort, das so, hörend, gesprochen wird, hat darum auch dieselbe Kraft, die das Wort Jesu Christi hat: es kann den Menschen die Sünde vergeben. Es läßt die Menschen von neuem geboren werden.

Ich versuchte vorhin zu zeigen, daß das Wort Jesu Christi, gerade weil es das Wort der tiefsten Niedrigkeit Gottes, seines tiefsten Erbarmens mit der sündigen Menschheit ist, das Wort des ewigen, allmächtigen Schöpfers ist. Ist es das Wort des Schöpfers, dann ist die Identität des Menschen, wenn ich mich so ausdrücken darf, nicht in der psychologischen oder geistigen Tatsache seiner Seele oder auch seines Selbstbewußtseins gegeben, sondern sie ist gegeben einzig in diesem sich seiner erbarmenden, ihn suchenden Worte Gottes, das Jesus Christus spricht und ist. Oder einfacher ausgedrückt: allein durch dieses Wort ist der Mensch der, der er ist, dieser ganz bestimmte Mensch.

Er ist es nicht durch sich, wahrhaftig nicht dadurch, daß er von sich weiß. Wir meinen das freilich für gewöhnlich und bedenken nicht, daß alles gesteigerte Selbstbewußtsein notwendig in den Irrsinn führt. Sind wir aber die, die wir sind, allein durch das Wort, das Gott zu uns spricht, dann wird das, was es als zweites neben der Sündenvergebung in der Kirche durch das Wort Jesu Christi gibt, die Hoffnung der Auferstehung, nicht mehr ganz so absurd erscheinen, wie es das sonst wohl tun muß. Ist das Wort Jesu Christi das Wort dessen, der auferstanden ist von den Toten, aufgefahren gen Himmel und sitzet zur Rechten des Vaters, dann wird dieses Wort die, die es hören, aus dem Tode zum Leben rufen. Wo darum das Wort Jesu Christi gesprochen und gehört wird, da ist nicht nur Vergebung der Sünden, sondern auch die Hoffnung der Auferstehung.

Und wo im Sprechen und Hören des Wortes Jesu Christi Vergebung der Sünde und Hoffnung der Auferstehung ist, da ist nach protestantischem Glauben Kirche. Also da, wo Jesus Christus in seinem Gehorsam, in seiner Knechtsgestalt der Herr ist.

Was ist Wort Gottes?

Wenn man eine Antwort auf die Frage, was das Wort Gottes ist, haben will, dann muß man den ernsten Willen haben, auch wirklich beim Wort zu bleiben. Denn nur dann, wenn man streng daran festhält, daß das Wort Gottes ein Wort ist und sonst nichts, wird man bis in die Sphäre vorstoßen können, die eben durch das Wort bestimmt und als solche die Sphäre der Entscheidung ist. Wenn es wahr ist, daß der Mensch nur im Gehorsam oder Ungehorsam gegen Gott sein Leben hat; und wenn es weiter wahr ist, daß dieser Gehorsam oder Ungehorsam gegen Gott und das Leben, das der Mensch im einen oder anderen, im Gehorsam oder Ungehorsam, führt, nicht etwa ein Gleichnis oder etwas Derartiges ist für eine Wirklichkeit oder ein Wesen, das noch hinter ihm läge als sein eigentlicher Sinn und auf das es nur hinwiese, sondern wenn dieser Gehorsam oder Ungehorsam gegen Gott die Wirklichkeit selbst, die Wirklichkeit schlechthin ist, neben der es in aller Ewigkeit keine andere geben kann, wenn wir also als Gehorsame oder Ungehorsame nicht nur ein Gleichnis, ein Transparent oder ein Ausdruck und Hinweis sind auf ein in uns verborgenes allerletztes oder allertiefstes Wesen, sondern wenn wir als Gehorsame oder Ungehorsame schlechthin die sind, die wir vor Gott sind und die wir in alle Ewigkeit sind; und wenn es weiter wahr ist, daß jeder Gehorsam oder Ungehorsam gegen Gott sich im Gehorsam oder Ungehorsam gegen den Anspruch des Nächsten auf unsere Liebe beweist, und zwar nicht beweist in dem Sinne, wie die Folge die Ursache beweisen mag, sondern in diesem Sinne, daß der Gehorsam oder Ungehorsam gegen Gott unmittelbar und direkt der Gehorsam oder Ungehorsam gegen den Anspruch des Nächsten auf unsere Liebe ist; und wenn es weiter wahr ist, daß das Wort Gottes auf diese unsere Wirklichkeit bezogen ist, die der Gehorsam oder Ungehor-

sam gegen Gott oder, was genau und völlig dasselbe heißt, der Gehorsam oder Ungehorsam gegen den Anspruch des Nächsten auf unsere Liebe ist, und wenn das Wort Gottes einzig und allein auf diese unsere Wirklichkeit bezogen ist, weil es nicht gut einzusehen wäre, daß das Wort Gottes nicht unsere Wirklichkeit, das heißt unseren Gehorsam oder Ungehorsam gegen Gott betreffen sollte — ich sage, wenn das alles wahr ist, dann kann das Wort Gottes schlechterdings nichts anderes als eben ein Wort sein, ein Wort, das zu uns gesprochen wird, damit wir ihm gehorchen sollen. Dann ist das Wort Gottes also kein Gleichnis und es ist kein Symbol, und es ist wahrhaftig alles andere als eine Gleichnisrede, wenn wir vom Worte Gottes reden. Und nichts ist so sehr zu meiden wie, daß das Wort „transparent" wird.[1] Wenn irgend etwas nicht Gleichnis ist, sondern schlecht und recht nichts anderes als eben das, was es ist, dann ist es das Wort Gottes. Wenn mir das Wort Gottes, das einer zu mir spricht, die Sünde vergibt und mir die Gerechtigkeit Jesu Christi zu eigen gibt oder wenn es mir die Liebe zu Gott und die Liebe zum Nächsten gebietet, dann ist das Wort Gottes wahrhaftig alles andere als Gleichnis oder Symbol, sondern dann ist es, was es ist, und sonst nichts. Und wenn es mehr sein soll als es ist, wie jedes Gleichnis und jedes Symbol mehr ist, als es an sich selbst ist, wenn es mehr und also anderes sagen soll, als es sagt, dann ist dieses Wort, das Gotteswort, einfach sinnlos und wird zu einem — ästhetisch gesehen, vielleicht schönen — Geschwätz. Das Gotteswort weist in keiner Form, auch nicht wenn es in menschlicher Rede zu uns gesprochen wird — es wird nie anders als in menschlicher Rede zu uns gesprochen gesagt —, über sich selbst hinaus. Es ist unter keinen Umständen ein Anlaß für menschliches Denken und Ahnen und Schauen, um sich in den unbegrenzten Gefilden des mit seinem Gehalt beschäftigten menschlichen Geistes zu ergehen. Wäre es Gleichnis und Symbol, so müßte es allerdings zu dergleichen dienen. Sondern Gottes Wort bindet alles menschliche Denken und Ahnen und Schauen an sich und fordert unbedingten Gehorsam. Und wenn es irgend etwas gibt, was Leben und Welt nicht zum Gleichnis werden läßt oder was sie, wo sie doch dazu ge-

[1] Vgl. Das Berneuchener Buch S. 89 ff.

worden sind, zu ihrer eigenen unausweichbaren und unübersehbaren Wirklichkeit zurückruft, dann ist es das Wort Gottes.

Begrifflich gesprochen muß man also, wenn man wissen will, was das Wort Gottes ist, das Wort zunächst von jeder ästhetischen Auffassung gründlich säubern. Das bedeutet, daß man sich darüber klar werden muß, daß das Wort Gottes nicht Mitteilung über eine metaphysische, über- oder hinterirdische Welt oder Wirklichkeit ist. Daß es also nicht die Wahrnehmung einer geistigen Welt vermitteln will, an der man wahrnehmend, betrachtend oder schauend aktiv oder passiv teilnehmen könnte. Ein solches Wort müßte allerdings Gleichnisrede, gleichnishaft, symbolisch, transparent sein, da es selbst, an sich ja nur von dieser zeitlichen irdischen Welt spricht; es müßte selbst durchscheinend sein, um diese irdische Wirklichkeit durchscheinend machen zu können. Aber Gottes Wort entreißt uns jeder, aber auch jeder betrachtenden, schauenden Haltung dieser irdischen Welt gegenüber, die auf ihr wie auf einem Transparent gerne eine andere überirdische Wirklichkeit wahrnehmen möchte.

Nur da, wo wir Menschen Gottes Wort in unseren Dienst nehmen und in den Dienst unserer sogenannten seelischen Bedürfnisse und der Träume unseres Geistes, nur da macht es diese irdische Welt zu einem solchen Transparent. Wo wir dagegen von diesem Worte in seinen Dienst genommen werden, da macht es uns diese irdische Welt in einem unerhörten Maße undurchsichtig, gegenständlich und real. Denn da gibt es ihm gegenüber nur die eine Frage, ob wir ihm gehorsam oder ungehorsam sind. Und da der Gehorsam oder Ungehorsam gegen das Wort Gottes der Gehorsam oder Ungehorsam gegen den Anspruch des Nächsten auf unsere Liebe ist und weil uns darum das Wort Gottes so hart vor den Nächsten stellt und uns so unbedingt an ihn bindet, macht es uns diese irdische Welt in einem so unerhörten Maße undurchsichtig, gegenständlich und real. Der Sinn dieser irdischen Welt kann nun auf keine Weise mehr sein, daß sie Transparent für eine über sie hinausliegende, jenseitige, metaphysische Wirklichkeit ist, sondern ihr Sinn ist lediglich der, daß ich in ihr dem Nächsten begegne, daß sie Raum und Zeit und Gelegenheit ist, in der ich mich als Gehorsamer oder Ungehorsamer beweise. Und wo das Gotteswort mich

so in seinen Dienst nimmt, und wo es mir darum die irdische Welt undurchsichtig und gegenständlich macht, so daß sie ganz unausweichlich die Wirklichkeit ist, in der ich lebe und in der sich mein Leben entscheidet, unmittelbar in ihr und ganz bezogen auf sie und nicht auf eine Überwelt oder eine sogenannte geistige Welt der Ideen und Ideale, Werte und Güter, wo das Gotteswort also ganz und gar aufhört, ein ästhetisches Wort zu sein, da ist es selbst dann allerdings auch in Wahrheit und in Wirklichkeit ein Wort, das heißt ein Wort, das aus eines Menschen Mund, aus dem Munde des Nächsten, dem ich gehorsam oder ungehorsam sein werde, zu mir gesprochen wird. Denn so hart stellt mich das Gotteswort vor den Nächsten, so unbedingt bindet es mich an ihn, daß es das Wort Gottes nirgends sonst gibt als dort, wo es mir von einem Menschen, von meinem Nächsten gesagt wird.

So ist es gemeint, wenn wir zu Anfang sagten, daß man den ernsten Willen haben müsse, beim Wort zu bleiben und das Wort wirklich Wort sein zu lassen, wenn man eine Antwort haben wolle auf die Frage, was das Wort Gottes ist. Und wir meinen eine Bestätigung dessen, was hier gesagt ist, etwa in dem folgenden Satze der Schmalkaldischen Artikel zu haben (Teil III, Art. VIII): „In diesen Stücken, so das mündliche, äußerliche Wort betreffen, ist fest darauf zu bleiben, daß Gott niemand seinen Geist oder Gnade gibt, ohne durch oder mit dem vorhergehenden äußerlichen Wort."

Es ist neuerdings (von den Verfassern des schon erwähnten Bernecheuer Buches) im Sinne eines jugendbewegterischen Versuches, Kirche und Wort Gottes mit Hilfe einer Ästhetisierung wieder lebendig, das heißt einer modernen ästhetischen Mentalität schmackhaft zu machen, die Meinung verfochten, daß der entscheidende Sinn des „Wortes Gottes" verdunkelt würde, wenn der Ausdruck „Wort" Gottes eigentlich und ernst genommen und damit auf das von Menschen gesprochene Wort „beschränkt" würde. Das ist nun allerdings der Lehre der Bekenntnisschriften unserer Kirche gerade entgegengesetzt, für die das Wort, von dem sie spricht und das für sie das Gotteswort schlechthin ist, das „äußerliche, durch Menschen, als durch dich und mich gepredigte Wort" ist. Ich zitiere noch den 4. Artikel des 3. Teils der Schmalkaldischen Artikel über das Evangelium: „Wir

müssen nu wieder zum Evangelium kommen, welches gibt nicht einerlei Weise Rat und Hilfe wider die Sünde; denn Gott ist überschwänglich reich in seiner Gnade. Erstlich durchs mündliche Wort, darin gepredigt wird Vergebung der Sünde in aller Welt, welches ist das eigentliche Amt des Evangelii. Zum andern durch die Taufe. Zum dritten durchs heilige Sakrament des Altars. Zum vierten durch die Kraft der Schlüssel, und auch per mutuum colloquium et consolationem fratrum Matth. 18: Ubi duo fuerint congregati etc." Und aus dem letzten Abschnitt des 8. Artikels: „Darum sollen und müssen wir darauf beharren, daß Gott nicht will mit uns Menschen handeln, denn durch sein äußerlich Wort und Sakrament."

Wenn das Wort wirklich ein Wort ist und nichts als ein Wort und wenn, was ja aber selbstverständlich ist, das Wort Gottes ein Wort an die Menschen ist, in dem er sich ihnen selbst mitteilt, dann heißt das, daß das Sein des Menschen, insofern es auf Gott bezogen ist — und da der Mensch kein Sein hat, das nicht Gehorsam oder Ungehorsam gegen Gott wäre, so ist sein ganzes Sein auf Gott bezogen —, der Art ist, daß es ganz und gar durch das Wort bestimmt ist.

Es ist nötig, sich darüber zu verständigen, in welchem Sinne hier vom Worte die Rede ist. Es gibt zweierlei Gebrauch des Wortes. Es kann gebraucht werden als Verständigungsmittel über dies und das. Es kann aber auch noch in einem ganz anderen Sinne gebraucht werden. Wo es als Verständigungsmittel gebraucht wird, hat es allerdings seinen eigentlichen Sinn verloren, von dem aus es allein verständlich sein kann, daß man, wenn man vom Worte Gottes spricht, wirklich nichts anderes meint, als das Wort. Man weiß darum wenig oder gar nichts vom Wort, wenn man in ihm nur Zeichen sieht, mit denen sich die Menschen über die tausendfachen Inhalte ihres äußeren und inneren Lebens verständigen. Auch dazu dient das Wort. Und wenn das Wort hierzu dient, dann kann man allerdings unter Umständen geringschätzig von ihm sagen: es ist nur ein Wort. Diesem Wort kann man als dem gar zu leichten, billigen, unwirklichen Element als das Schwere, Teure, Wirkliche die Tat entgegenstellen, durch die allein das Wort Inhalt und Gewicht und Realität erhält. Bei dem wirk-

lichen Wort ist das Verhältnis zur Tat gerade umgekehrt. Da ist das Wort das Entscheidende, das worauf alles ankommt und dessen Fehlen jede Tat wertlos und inhaltlos macht. Das ist dasjenige Wort, das Beziehung von mir zu dir oder von dir zu mir ist, in dem der Mensch auf den Anderen gerichtet ist, in dem er sich dem Anderen gibt oder auch entzieht, je nachdem. Das ist dasjenige Wort, das da laut wird, wo der Mensch mit dem Menschen zu tun hat, wo der Mensch sich an den Menschen richtet, durch alle Dinge, Verhältnisse, Interessen, Anschauungen hindurch nur an den Menschen, wo der Mensch mit dem Menschen, wo ich mit dir oder du mit mir sprichst, nicht mehr über dies oder das, wo nichts mehr zwischen uns steht, wo alles, was zwischen uns stehen könnte, worüber wir sprechen, das heißt worüber wir uns mit überkommenen oder verabredeten Zeichen verständigen könnten, wo das alles vor der reinen Gegenwart eines Menschen wesenlos und nichtig wird, wo der Mensch den Menschen erblickt, wo ich dich sehe, wo ich dich höre, dich und sonst nichts als dich. Dich, das heißt den Menschen, das heißt den, mit dem ich mich nicht nur verständigen kann über dies oder das, über Praktisches und Ideales, Hohes und Niederes, sondern mit dem ich sprechen kann. Da, wo dieses Wort gesprochen oder gehört wird, da gibt es für den Menschen nichts anderes mehr als den Menschen. Denn alles, was sonst ist, hat nur Sinn in Beziehung auf den Menschen. Wo ich etwas nehme außerhalb dieser Beziehung auf den Menschen, genauer außerhalb dieser Beziehung auf mein Sein mit dem Menschen, wo ich mich also losgelöst vom Anderen und meiner Beziehung auf ihn mit irgend etwas beschäftige, da stoße ich notwendigerweise ins Leere, ins Sinnlose. Da muß ich dann einen Sinn erdichten, da brauche ich dann das Gleichnis und Symbol, da entsteht der Mythos: „Sinngebung des Sinnlosen." Denn der Mensch kann nicht leben ohne einen Sinn. Und so muß er selbst einen Sinn erfinden, weil er den einzigen Sinn, den es für ihn geben kann, verloren hat, indem er sich von Menschen, vom Andern loslöste. Dort aber, wo das Wort, das nicht nur Zeichen ist, gesprochen und gehört wird, da ist es allerdings so, daß der Mensch und sein Leben einen Sinn nur darin haben, daß der Mensch auf den Menschen, auf den Andern bezogen ist. Und zwar so bezogen

ist, daß sein ganzes Sein durch den Andern bestimmt ist, also in unbedingter Verantwortlichkeit dem Andern gegenüber. Denn einem Andern unbedingt, also ohne Rückhalt und ohne Bedingungen und Voraussetzungen, die ich von mir aus mache oder die in einem allgemeinen Gesetz, das für diesen Fall Norm und Grenze wäre, gemacht wären, — ich sage: einem Andern unbedingt verantwortlich sein, das heißt, ganz und gar in seinem Sein von dem Andern bestimmt werden, ganz und gar gebunden sein an seinen Anspruch. So ganz und gar gebunden an ihn und in meinem ganzen Sein durch ihn bestimmt bin ich aber nur, wenn ich weiß, daß ich so zu ihm sprechen soll, daß ich ihm im Hören auf seinen Anspruch das Wort sagen soll, das nicht von dem redet, was zwischen uns ist, mag es groß oder klein, gut oder böse sein, sondern mit dem ich durch das alles hindurch zu ihm spreche, mit dem ich mich selbst ihm gebe.

Es mag hier der Ort sein, über etwas zu reden, was dem Verständnis des bisher Gesagten vielleicht die größten Schwierigkeiten macht. Das ist die Frage, ob man denn jedem Anspruch des Anderen gegenüber verantwortlich ist. Oder ob es sich dabei nur um berechtigte Ansprüche handelt. Dazu ist zu sagen, daß bei einer Beschränkung der Verantwortlichkeit auf die berechtigten Ansprüche die Verantwortlichkeit nicht mehr unbedingt sein würde. Jede bedingte Verantwortlichkeit ist aber nicht mehr auf den Menschen bezogen, sondern auf Dinge, auf etwas, was zwischen den Menschen ist. Es handelt sich hier aber nur um die Beziehung von Mensch zu Mensch und darum auch nur um die Verantwortlichkeit, in der der Mensch dem Menschen, dem Nächsten gegenübersteht. In Bezug auf sie ist überhaupt nicht nach Recht oder Unrecht zu fragen. Das würde heißen nach dem Recht oder Unrecht der tatsächlichen Existenz des Anderen fragen. Denn die Verantwortlichkeit, in der ich dem Andern gegenüberstehe, hat ihren Grund in nichts anderem als in der einfachen Tatsache seiner Existenz oder, anders ausgedrückt, darin, daß er mein Nächster ist, daß ich ihn in meinem Leben auf meinem Wege vorfinde. Und diese unbedingte Verantwortlichkeit, in der der Mensch dem Menschen gegenübersteht, geht durch alle bedingten, das heißt auf die Dinge, dingliche und geistige, bezogenen Verantwortlichkeiten hindurch; sie wird

durch diese, und wenn es die allerhöchsten wären, nicht berührt oder gar aufgehoben. Auch da, wo ein Mensch in Bezug auf Dinge, das heißt auf alles das, was zwischen uns ist und sein kann, unberechtigte und sinnlose Ansprüche an mich stellt, die ich unter Umständen zurückweisen muß, bleibt meine Verantwortlichkeit durchaus bestehen, die ich ihm, dem Menschen, dem Bruder gegenüber habe. In den unberechtigten Ansprüchen, das heißt in denen, die ihre Bedingtheit und damit ihre Grenzen vergessen und die so zu absoluten Ansprüchen werden, meldet sich gerade der Anspruch, dem ich unbedingt verantwortlich bin. Freilich, er meldet sich so, wie er durch die Sünde des Menschen entstellt ist: nämlich als das Böse schlechthin. Aber eben gerade deshalb sagt das Gesetz: Laß dich nicht das Böse überwinden, sondern überwinde das Böse mit Gutem (Röm. 12, 21). Und: So dir jemand einen Streich gibt auf deinen rechten Backen, dem biete den andern auch dar (Matth. 5, 39). Und: Liebet eure Feinde; segnet, die euch fluchen; tut wohl denen, die euch hassen; bittet für die, so euch beleidigen und verfolgen (Matth. 5, 44). Der Sinn dieser Worte ist doch wohl der, daß man sich auf keine Weise, auch nicht durch noch so unberechtigte Ansprüche, aus der Verantwortlichkeit dem Nächsten gegenüber lösen darf. Es gibt aus ihr keine Lösung.

Darum ist auch das Wort, mit dem nicht *über* etwas, sondern das von Mensch zu Mensch gesprochen wird, schlechthin verantwortlich. Und wo es gesprochen und gehört wird, da ist das ganze Sein des Menschen verantwortlich; verantwortlich dem Anspruch des Anderen. Das heißt, da ist tatsächlich das ganze Sein durch das Wort bestimmt. Und dieses ganz und gar durch das Wort bestimmte Sein des Menschen ist gemeint, wo vom Worte Gottes die Rede ist. Wo man darum das Sein des Menschen nicht in seiner unbedingten Verantwortlichkeit gegen den Anderen erfaßt, wo man also, wie das heute fast nicht anders geschieht, das Sein des Menschen in seiner Bezogenheit auf sich selbst, in seinem Ich-bewußtsein sucht, da muß einem das Wort Gottes notwendigerweise entweder, wenn man dieses Ich ästhetisch faßt (wie z. B. das Berneuchener Buch es tut), zum Gleichnis und Symbol werden, oder zu einer Umschreibung der Stimme des Gewissens, wenn man das Ich, grob gesagt, moralisch

faßt, wie Kant und seine Nachfolger. Beide Male spricht man dann nur uneigentlich, also in „Gleichnisrede" vom „Worte" Gottes. Im harten Gegensatz hierzu muß einem aber das Wort Gottes im eigentlichen Sinn das „Wort" Gottes sein, wenn man das Sein in seiner unbedingten und unablösbaren Bezogenheit auf den Andern erfaßt. Oder besser gesagt, wenn man sich durch das Wort Gottes in diese Bezogenheit auf den Andern hineinstellen läßt. Und daß das Wort Gottes den Menschen in seiner unbedingten Verantwortlichkeit dem Anderen gegenüber meint, das zeigt sich ganz deutlich, wenn wir nach seinem Inhalt fragen.

Nach der Lehre Luthers ist der ganze Inhalt des Wortes Gottes Gesetz und Evangelium. Das Gesetz ist, daß wir an Gott glauben und den Nächsten lieben sollen: „Dahin langen alle Gesetze Gottes" [1]. An Gott glauben, das heißt, Gott wirklich Gott sein lassen. Also, nach der Erklärung Luthers im Großen Katechismus, ihn das sein lassen, „dazu man sich versehen soll alles Guten und Zuflucht haben in allen Nöten. Also daß einen Gott haben nichts anderes ist, denn ihm von Herzen trauen und glauben. Siehe, da hast du nu, was die rechte Lehre und Gottesdienst ist, so Gott gefället, welchen er auch gebeut bei ewigem Zorn. Nämlich, daß das Herz kein andern Trost noch Zuversicht wisse, denn zu ihm, lasse sich auch nicht davon reißen, sondern darüber wage und hintan setze alles, was auf Erden ist." Was dieses Gebot in Wahrheit heißt, das kann man sich nicht anders klar machen, als an dem anderen Gebot, dem der Nächstenliebe. Wie es denn auch keine Erfüllung des ersten Gebotes gibt anders als so, daß das Gebot der Nächstenliebe erfüllt wird. Es ist also nicht so, daß es Glauben an Gott gäbe, zu dem dann nur noch die Liebe zum Nächsten hinzukommen müßte, damit er vollkommen würde. Sondern dieser Glaube wäre gar kein Glaube an Gott, man ließe in ihm nicht wirklich Gott Gott sein, sondern man machte sich selbst, seinen frommen Genuß, seinen religiösen Tiefsinn oder was sonst zum Gott; man würde mit Hilfe des Gottesgedankens nur sich selbst behaupten. Nicht nur die Religions- und Frömmigkeitsgeschichte liefert

[1] Luther, E. A. 63, 11.

für den, der sehen will, die Beweise für diese Behauptung, sondern die Erfahrung, die man mit und an sich selbst macht, lehrt es einen jeden Tag. Wenn an Gott glauben heißt, nicht mehr sich selbst behaupten, nicht mehr selbst sich bestimmen wollen, sondern sich von einem anderen bestimmen lassen, so gibt es nur eine einzige Möglichkeit, unter der man wirklich an Gott glauben kann. Denn es gibt nur eine einzige Möglichkeit, nicht mehr sich selbst zu behaupten und nicht mehr sich selbst zu bestimmen. Das ist dann, wenn man den Nächsten liebt. Dabei allein hört man auf, sich selbst zu meinen. Hier allein verliert man in Wahrheit seine Freiheit; nur hier, wo man sich in Liebe an den Andern hingibt und man von ihm in allem bestimmt ist, wo man seinem Anspruch auf Liebe gehorsam ist, nur hier kann man nicht mehr sich selbst behaupten. Darum gibt es auch nur dann, wenn man den Nächsten liebt, wirklichen Glauben an Gott. Wie es freilich auch andererseits nur dann wirkliche Liebe zum Nächsten gibt, die nicht doch Selbstliebe ist, wo man an Gott glaubt. Denn es kann sich kein Mensch in Liebe ganz an den Andern hingeben und damit darauf verzichten, sich in der Selbstbehauptung zu sichern, wenn er nicht Gott „von Herzen traut und glaubt" und „darüber wagt und hintan setzt alles, was auf Erden ist".

Man muß sich das ganz klar machen, um zu verstehen, welches die Liebe ist, die vom Menschen durch das Gesetz gefordert wird. Es ist die Liebe, von der Jesus in der Bergpredigt spricht und die Paulus im 1. Korintherbrief beschreibt. Es ist die Agape im Gegensatz zum Eros. Es ist die Liebe, die keinen andern Grund hat als den Anspruch des Nächsten an mich, als den Anspruch, mit dem er will, daß ich für ihn da sein soll, mit dem er mich ruft, den er auf mich geltend macht, nicht nur auf etwas, was ich ihm geben oder tun soll, sondern auf mich selbst. Dieser Anspruch ist darum auch auf keine andere Weise zu erfüllen als so, daß ich mich selbst ihm gebe so, daß ich auf keine Weise etwas für mich selbst zurückbehalte. Es ist wohl kaum nötig zu sagen, daß diese Liebe nichts zu tun hat mit dem, was wir gewöhnlich Liebe nennen, jener affektvollen Zuneigung zu einem Andern, von dem wir eine beglückende Ergänzung und Erfüllung unseres eigenen Wesens erwarten und ersehnen. Aber vielleicht ist es um so nötiger

zu sagen, daß die Liebe, die im Gesetz von uns gefordert wird, auf das schärfste unterschieden werden muß von einer Liebe, die man am Andern übt, weil man die Tugend der Liebe oder ein Ideal der Liebe verwirklichen will. Wo man dergleichen will, da weiß man noch nichts von der Liebe zum Nächsten, die das Gesetz von uns fordert. Und solange man dergleichen zu verwirklichen sucht, wird man niemals den Anspruch des Nächsten vernehmen können, niemals das Wort hören, mit dem er nach der Liebe ruft, in der wir uns selbst ihm geben. Wo einer dagegen dieses Wort, diesen Ruf des Nächsten hört, da wird ihm deutlich werden, daß man sich mit allen Tugenden und Idealen und allen Bemühungen um ihre Verwirklichung nur dem Hören dieses Wortes entzieht, vor dem alle selbstgemachte und selbstgewählte Gerechtigkeit als der hartnäckigste und verstockteste Ungehorsam offenbar wird.

So gewiß nun dieses Gesetz, dessen zwei Gebote, in die sein ganzer Inhalt zusammenzufassen ist, der Glaube an Gott und die Liebe zum Nächsten, Gott, wie Luther sagt, ineinander schmelzet, daß es gleich ein Werk, eine Liebe ist[1] — so gewiß dieses Gesetz uns hart vor den Nächsten stellt und uns ihm unbedingt verantwortlich macht, ebenso gewiß ist nun aber auch, daß dieses Gesetz selbst nicht das Wort ist, mit dem der Nächste uns ruft. Sondern wo immer dieses Gesetz gehört wird, da ist das gerade ein Zeichen dafür, daß nicht geschieht, was das Gesetz fordert, daß das Wort, der Anspruch des Nächsten selbst nicht gehört wird. Darum ist die lex die ostensio peccati, das Gesetz ist der Ausweis der Sünde. Und weiter: lex non damnans est lex ficta et picta, sicut Chimaera aut Tragelaphus, das Gesetz, das nicht verdammt ist, ist ein eingebildetes und gemaltes Gesetz wie die Chimära oder der Tragelaphus. Darum entdecket das Gesetz die Krankheit. Das heißt, das Gesetz zeigt uns an, daß wir im Ungehorsam leben[2]. Und zwar in einem Ungehorsam, der nicht dadurch aufgehoben und in Gehorsam verwandelt werden kann, daß man versucht zu tun, was das Gesetz verlangt. Denn wenn man auf Grund des Gesetzes tut, was es fordert, so tut man gerade nicht, was es fordert. Das Gesetz fordert Liebe zum Nächsten und zwar

[1] L. A. 18, 216. [2] Luther, L. A. Varii arg. IV, 428; a. a. O. 441; Deutsche Schriften 14, 15.

eine Liebe, die das Hören auf seinen Anspruch auf Liebe wäre, die die Antwort auf sein eigentliches und letztes Verlangen wäre, die ein Hören seines Rufes nach mir und die Antwort auf diesen Ruf wäre. Wenn ich aber auf das Gesetz höre, kann ich nicht auf den Nächsten hören. Denn ich würde das Gesetz gar nicht hören, es gäbe gar kein Gesetz für mich, das mir den Glauben an Gott und die Liebe zum Nächsten gebietet, wenn ich wirklich die Stimme des Bruders vernähme.

Es ist von großer Wichtigkeit, sich das klar zu machen, daß das, was das Gesetz fordert, nicht dadurch erfüllt werden kann, daß man nach dem Gesetz handelt. Jeder Versuch, das doch zu tun, muß notwendigerweise entweder in die Heuchelei oder in die Verzweiflung führen. Denn entweder sucht man sich und anderen vorzumachen, daß man das, was man doch allein um des Gesetzes willen tut, nämlich aus Angst vor Strafe oder aus Verlangen nach Lohn oder wie sonst, um Gottes und des Nächsten willen tue. Oder aber man muß sich eingestehen, daß das, was das Gesetz verlangt, unmöglich von uns zu erfüllen ist. Womit freilich nicht gesagt ist, daß es nicht erfüllt werden soll. Nein, es soll und muß erfüllt werden, so gewiß es Gottes Gebot ist. Von hier aus bekommt der Satz seinen Sinn, daß das Gesetz darum, weil es das ministerium peccati, der Dienst der Sünde, ist, auch das ministerium irae et mortis, der Dienst des Zornes und des Todes ist[1].

Das richtige Verständnis des Gesetzes in dieser seiner Schärfe wird heute dadurch sehr erschwert, wenn nicht ganz verhindert, daß es nicht scharf und sauber unterschieden wird von einem idealistisch gefaßten moralischen oder sittlichen Gebot. Idealistisch gefaßt, das heißt: ein sittliches Gebot, dessen Verbindlichkeit und dessen Begründung in der freien Persönlichkeit, im Ich, in dem von sich selbst wissenden und darum auf sich selbst bezogenen Ich gesucht wird. Auch dieses idealistische Gesetz ist unerfüllbar. Denn es ist eine unendliche Aufgabe. Aber das heißt nun nicht, wie bei dem Gesetz, das ein Gebot Gottes ist, daß der Versuch seiner Erfüllung in die Heuchelei oder in die Verzweiflung führt. Seine Unerfüllbarkeit hat nur den Sinn, daß kein Tun des Menschen hier, in der Endlichkeit, die Aufgabe, die ihm mit

[1] Luther, E. A. Varii arg. IV, 437.

diesem Gesetz aufgegeben ist, erfüllen kann. Das heißt aber nicht, daß er sie nicht mit gutem Recht anpacken und fortführen könnte. Freilich darf er dabei nicht vergessen, daß es ein rechtschaffenes Handeln nach diesem Gesetz nur dann gibt, wenn man seine Unendlichkeit anerkennt. Es ist leicht zu sehen, wie nahe verwandt dieses idealistische Gesetz dem göttlichen Gesetz ist. In Wahrheit freilich ist es nur scheinbar so, und der Unterschied, ja der Gegensatz geht durch alles hindurch. Verwechselt man aber wegen dieser scheinbaren Verwandschaft das göttliche Gesetz mit diesem idealistischen Gesetz, dann wird man nie verstehen und niemals deutlich machen können, daß jeder Versuch, das göttliche Gesetz zu erfüllen, notwendig in Heuchelei oder Verzweiflung führen muß. Und weil man das nicht klar machen kann, so wird man auch nie das Evangelium verstehen und wird nicht deutlich machen können, was die Rechtfertigung allein aus dem Glauben ohne des Gesetzes Werke ist. Evangelium und Rechtfertigung werden dann Namen sein, mit denen man das idealistische Gesetz in seiner reichen und bedeutenden geistigen und gedanklichen Bewegung zu erfassen sucht. Das wird dann unter Umständen eine Vertiefung des idealistischen Gedankens bedeuten, aber dafür werden Evangelium und Rechtfertigung ihres eigenen Inhaltes gänzlich entleert. Es gibt keine wirkliche Erkenntnis des Evangeliums, wenn das Gesetz nicht in seiner ganzen Schärfe erkannt wird. Denn „wo will man lernen, was Christus ist, was er getan hat für uns, wo wir nicht wissen sollen, was das Gesetz sei (welches er für uns erfüllet), oder was Sünde sei, dafür er gnug getan? Und wenn wir gleich des Gesetzes für uns nicht dürften und aus dem Herzen reißen könnten, das doch unmöglich, so müßten wir's doch umb Christus willen predigen (wie denn geschieht und geschehen muß), damit man wüßte, was er für uns getan und gelitten hätte" [1]. Wir müssen uns hier aber noch etwas anderes klar machen. Wir sagten vorhin, der ganze Inhalt des Wortes Gottes sei Gesetz und Evangelium. Wir müssen hier hinzufügen, daß das nicht so verstanden werden darf, als wäre das Gesetz ein Stück für sich und das Evangelium auch ein Stück für sich, die jedes für sich als Wort Gottes zu verstehen wären. Sondern Gesetz und Evan-

[1] Luther, E. A. 32, 7 f.

gelium gehören auf das engste zusammen. Denn das Evangelium wird, wie wir eben gesehen haben, unverständlich oder leer, wenn es nicht vom Gesetz aus verstanden und gehört wird, und ebenso gibt es keine Erkenntnis des Gesetzes als Gottes Wort außer vom Evangelium her.

Darum gibt es eine Erkenntnis des Gesetzes nicht aus dem Gesetz selbst, aus ihm allein. Aus ihm allein gibt es und zwar gerade dann, wenn man es ernst nimmt, ich wiederhole, nur Heuchelei oder Verzweiflung. Es sei denn, daß man das Gesetz von vornherein ins Idealistische mißversteht, wo man dann freilich, wenn man sich damit begnügt, idealistisch, d. h. autonom und in sogenannter Selbstverantwortung leben kann. Sondern es gibt eine Erkenntnis des Gesetzes allein aus dem Evangelium, in seiner engsten Verbindung mit dem Evangelium. Dann nämlich, wenn es den Menschen „zu Christus treibt". Freilich: hunc usum legis solus Spiritus sanctus ostendit in evangelio, ubi testatur Deum adesse contritis corde, diesen Gebrauch des Gesetzes zeigt allein der heilige Geist im Evangelium, wo bezeugt wird, daß Gott denen nahe ist, die zerbrochenen Herzens sind[1]. Wir hätten also nun, um uns den Inhalt des Wortes Gottes ganz deutlich zu machen, vom Evangelium zu sprechen. Dabei halten wir fest an dem, was uns eben klar geworden ist, daß das Evangelium nicht ohne das Gesetz zu verstehen ist. Denn um zu wissen, wer Christus ist, müssen wir wissen, was das Gesetz ist, welches er für uns erfüllt. Das Wort des Evangeliums ist ja das Wort davon, daß das Gesetz, dessen Erfüllung uns unmöglich ist, erfüllt ist. Wenn wir uns das an dem bisher Gesagten klar machen, so bedeutet es, daß auch das Evangelium streng und ganz ausschließlich auf das Sein des Menschen als ganz und gar durch das Wort bestimmtes bezogen ist. Also auf den Menschen in seiner unbedingten Verantwortlichkeit dem Andern gegenüber. Diesem in dieser unbedingten Verantwortlichkeit vor dem Nächsten gebundenen und gefangenen Menschen wird das Evangelium gepredigt, ihm allein und sonst Niemanden. Denn niemand sonst als der, der in dieser Gefangenschaft steckt, kann es so verstehen, wie es von den Aposteln als das Evangelium von dem für unsere Sünden gekreuzigten und auferstandenen Jesus Christus gepredigt ist.

[1] Luther, Comm. in Gal. II, 72.

Wir haben schon, so gut das ging, versucht, uns klar zu machen, wer dieser in der unbedingten Verantwortlichkeit gefangene Mensch ist. Hier, wo wir vom Evangelium sprechen, können wir uns das noch klarer machen. Denn wenn wir nun von dem sprechen, der ebenfalls, aber auf seine, wenn ich so sagen darf, nicht gesetzliche, — das ist unsere Weise —, sondern auf evangelische Weise, nicht im Ungehorsam wie wir, sondern im Gehorsam, in der unbedingten Verantwortlichkeit gegen den Andern steht, dann wird erst ganz deutlich, was diese unbedingte Verantwortlichkeit ist, und was in ihr vom Menschen gefordert wird, und vor allem: es wird erst dann ganz deutlich, was nötig ist, damit diese unbedingte Verantwortlichkeit im Gehorsam erfüllt wird. Denn wenn wir vom Evangelium sprechen, dann sprechen wir von nichts anderem als von jenem Worte, das wir dem Andern im völligen Bestimmtsein unserer selbst durch ihn, durch seinen Anspruch auf unsere Liebe sagen sollten und das wir ihm schlechterdings nicht zu sagen vermögen, weil wir immer und überall und selbst noch im Versuch, das Gebot, das uns diese Liebe aufgibt, zu erfüllen, nur aus der Bestimmtheit durch uns selbst, in der Bekümmertheit um uns selbst leben und handeln können. Also ich sage; wenn wir vom Evangelium sprechen, dann sprechen wir von jenem Worte, das wir dem Andern sagen sollen und nicht sagen können, und das Jesus Christus uns sagt. Und er sagt uns dieses Wort, indem er das Gesetz erfüllt und zwar an uns und für uns erfüllt. Diese Erfüllung geschieht nicht um des Gesetzes willen, wie ja, wir sahen es, auf solche Weise überhaupt keine Erfüllung des Gesetzes möglich wäre. Diese Erfüllung geschieht nicht in der Bekümmertheit Jesu Christi um sich selbst und um sein Heil, sondern sie geschieht in der Bekümmertheit um den Andern, um die Brüder, um die, die der Vater ihm gegeben hat (Joh. 17, 7). Darum ist Jesus Christus, indem er das Gesetz erfüllt, des Gesetzes Ende. Denn wo es erfüllt wird, da ist kein Gesetz mehr. Das Gesetz gibt es nur dort, wo Ungehorsam ist, und die Aufgabe des Gesetzes ist, wie wir sehen, diesen Ungehorsam aufzuzeigen. Das Gesetz zeigt, daß der Mensch sich seinem Bestimmtsein durch den Andern entziehen, daß er sich selbst behaupten, sich durch sich selbst bestimmen will. Wo das aber nicht mehr geschieht, wo also der Mensch nicht mehr durch

sich selbst bestimmt ist, da gibt es dann auch kein Gesetz mehr. Aber auch nur dort ist das Gesetz aufgehoben, wo es erfüllt wird. Sonst ist es ebenso gewiß da, wie sich auch dort, wo das Gesetz nicht erfüllt wird, der Mensch selbst behaupten will, er also in der Sünde, im Ungehorsam lebt. Und wenn er es auch gehalten hätte von seiner Jugend auf oder er alle seine Habe den Armen gäbe und seinen Leib brennen ließe.

Indem also Jesus Christus das Gesetz erfüllt, tut er es in der Bekümmertheit um die Brüder, die Gott ihm gegeben hat. Und er erfüllt das Gesetz, indem er in der reinsten und ausschließlichsten Bestimmtheit durch ihren Anspruch, in der unbedingten Verantwortung gegen sie, mit dem Worte, das er zu ihnen spricht, sich selbst ihnen gibt. Jesus Christus gibt sich den Menschen durch sein Wort. Er kann sich ihnen durch das Wort geben. Er *allein* kann es, weil er in unbedingter Verantwortlichkeit an die Menschen gebunden ist. Was das heißt, kann ich vielleicht am ehesten deutlich machen, wenn ich an das erinnere, was ich vorhin über die unberechtigten Ansprüche sagte. Ich sagte, daß auch allen unberechtigten Ansprüchen zu trotz, die einer an mich stellen mag, die unbedingte Verantwortlichkeit diesem Menschen gegenüber bestehen bleibt. Denn gerade in ihnen, die als unberechtigte die Grenze überschreiten, melde sich der Anspruch, der nicht *etwas* vom Menschen will, sondern der den Menschen selbst will. Dieser Anspruch ist so, wie er hier erscheint, entstellt: er ist in das Böse verkehrt. Wenn also Jesus Christus in der unbedingten Verantwortlichkeit an die Menschen gebunden ist, so ist er das trotz dieser unberechtigten Ansprüche oder vielleicht ist es besser und richtiger zu sagen: er ist es als der wirklich und unbedingt Verantwortliche gerade *wegen* dieser unberechtigten Ansprüche. Denn er ist ja an diesen Menschen gebunden so wie dieser ist, in seiner tatsächlichen Existenz und nicht an eine Idee des Menschen, sondern an diesen Menschen, der gerade diese Ansprüche macht, der gefangen ist im Bösen. An diesen Menschen also ist Jesus Christus in unbedingter Verantwortlichkeit gebunden.

Ich meine hiermit nichts anderes zu sagen, als was das Neue Testament sagt, wenn es da etwa heißt: Jesus Christus nahm Knechtsgestalt an, ward gleich wie ein andrer Mensch und an Gebärden als

ein Mensch erfunden, erniedrigte sich selbst (Phil. 2, 7 u. 8). Oder: Daher mußte er allerdinge seinen Brüdern gleich werden (Hebr. 2, 17). Oder: Und das Wort ward Fleisch und wohnete unter uns (Joh. 1, 14).

Denn daß der Christus Mensch wird, das ist doch nicht eine Aussage, die etwas über die, wenn ich mich so ausdrücken darf, naturgeschichtliche Weise seiner Existenz aussagen will. Sondern mit ihr wird gesagt, daß der Christus sich ganz in den Bezirk der menschlichen Ansprüche und der menschlichen Verantwortlichkeiten hineinstellt. Denn Mensch sein, das heißt ja ganz und gar, mit Leib und Seele in einem Bezirk, in einer Existenz drin stehen, die durch das Wort bestimmt ist. Und da gibt es dann nur zweierlei Möglichkeiten. Entweder man versagt sich den Ansprüchen und sucht sich der Verantwortlichkeit zu entziehen. Und es ist — das muß man sich ganz klar machen — es ist ganz gleichgültig, ob man das auf eine plumpe egoistische Weise tut, oder ob man es auf eine feine ethische Weise tut, nämlich so, daß man die Instanz, wenn ich so sagen darf, der gegenüber man sich verantwortlich weiß, in sich selber verlegt, so wie das in aller und jeder Ethik geschieht, wie es am allerfeinsten in der idealistisch begründeten Ethik geschieht. Es ist kein Zweifel, daß man sich auch in diesem Fall der wirklichen und über einen entscheidenden Verantwortlichkeit entzieht, in die man als Mensch gestellt ist. Oder, und das ist die andere Möglichkeit, man gibt sich den Ansprüchen preis, die an einen gestellt werden, und man vermag ihnen in unbedingter Verantwortlichkeit die Antwort zu geben, das heißt, das Wort zu sagen, mit dem man nicht von diesem oder jenem spricht, sondern mit dem man sich selbst gibt. Die erste Möglichkeit, das wird inzwischen klar geworden sein, redet von uns. Die zweite Möglichkeit redet von Jesus Christus.

Wir fragen nun, was es bedeutet, daß Jesus Christus dieses Wort spricht, was damit geschieht. Was also, so können wir auch sagen, damit geschieht, daß Jesus Christus Mensch wird.

Es ist wohl deutlich, daß die Entscheidung, in die der Mensch mit seiner ihm eigentümlichen, durchaus verantwortlichen Existenz hineingestellt ist, nicht dadurch etwa aufgehoben oder suspendiert ist, daß er sich der Verantwortlichkeit entzieht, wenn er sie nicht klar erkennt

oder sich ihrer gar nicht bewußt wird. Denn das, was diese Verantwortlichkeit begründet, ist ja auf keine Weise mein Wissen von ihr, sondern nichts anderes als die Existenz des Andern, als die Tatsache, daß er mir über den Weg läuft. Aber die Entscheidung, die ich damit fälle, daß ich den Anspruch des Andern nicht höre, daß ich mich der Verantwortlichkeit entziehe, die bleibt mir allerdings verborgen dadurch, daß ich diese Verantwortlichkeit nicht in aller Klarheit erkenne. Denn sie fällt dann dort, wohin ich nicht sehen kann, wofür ich blind bin. Das, was mich von Fall zu Fall in die Entscheidung hineinstellt, ist der Anspruch des Andern, ist *jeder* Anspruch des Andern. Aber keiner dieser Ansprüche kann mir dafür die Augen öffnen, daß hier eine Entscheidung fällt. Denn so gewiß das Dichten und Trachten des menschlichen Herzens böse ist von Jugend auf, so gewiß wir alle das Böse wollen — denn „da ist nicht einer, der Gutes tut" —, ebenso gewiß wird an keinem dieser Ansprüche offenbar, daß nicht nur dies oder das von mir gefordert wird, sondern daß ich selbst gefordert werde, daß die Forderung nach mir geht und nach nichts sonst, nach mir durch alle Dinge und Interessen quer hindurch und über sie hinweg. Denn die Sünde des Menschen, der den Anspruch stellt, macht aus der Unbedingtheit des Anspruches, der unbedingt ist, weil er nicht auf Dinge geht, sondern auf mich als den Menschen, die Absolutheit des eigenen Willens oder eines Dinges, das man haben will, oder eines Interesses, einer Anschauung, deren Anerkennung man dann vom Andern fordert. Und man meint ihn damit vor eine Entscheidung zu stellen. Man meint ihm damit die Tür zum Himmelreich aufzuschließen, in Wahrheit aber schließt man sie ihm gerade zu. Denn die Entscheidung, um die es in diesem Fall ginge, besteht nie und nimmer darin, daß ich mich für oder gegen ein verabsolutierte Anschauung entscheide, selbst wenn es eine sogenannte christliche Weltanschauung wäre, sondern es ist immer die Entscheidung für oder gegen einen Menschen, dafür oder dagegen, daß ich seinen Anspruch, den er auf mich macht, erfülle oder nicht erfülle. Und wenn wir sagen, daß der Christus Mensch geworden ist, dann wollen wir damit sagen, daß an seinem Worte, das er zu den Menschen spricht, diese Entscheidung offenbar wird. Und zwar wird sie darum offenbar, weil er sich selbst dem Menschen in seinem

Worte gibt, und darum meint sein Wort den Menschen und sonst nichts. Das ist der Dienst, zu dem Jesus Christus gekommen ist, um ihn denen, die der Vater ihm gegeben hat, zu tun. Er spricht das in Wahrheit entscheidende, das unbedingte Wort, das heißt das Wort, das kein Ding, keine Anschauung meint, sondern das einzig und allein den Menschen meint.

Auch dieses Wort Jesu Christi, das in der unbedingten Verantwortlichkeit gesprochen wird, ist für den, der es hört, ein anspruchsvolles Wort, ja, es ist das anspruchsvollste Wort, das es gibt. Es ist zugleich das demütigste Wort, das es gibt. Es ist das anspruchsvollste Wort, das es gibt, weil der, der es spricht, sich mit ihm und in ihm den Menschen zur Entscheidung macht. Ob sie sein Wort hören oder nicht, ob sie an ihn glauben oder nicht, das entscheidet über sie für alle Ewigkeit. Und zwar ob sie es hören so, wie es gesprochen ist; das heißt, daß sie im Hören auf dieses Wort und in der Antwort darauf sich selbst dem geben, der es spricht. Und wenn dieses Hören und diese Antwort das Hören und Reden des Bekenntnisses ist, dann fordert dieses Wort das Bekenntnis. Und dann stellt der, der es spricht und der das Bekenntnis zu sich fordert, sich selbst den Menschen so zur Entscheidung, wie doch nur Gott sich zur Entscheidung setzen kann. Der Anspruch dieses Wortes also ist, daß es Gottes Wort ist, daß Gott selbst es ist, der dieses Wort zu den Menschen spricht. Denn Gott allein darf den Menschen selbst für sich wollen, niemand sonst.

Es ist aber zugleich das demütigste Wort, das es gibt. Denn der, der es spricht und der damit die Menschen in die Entscheidung stellt, tut das, indem er sich selbst für sie entscheidet, indem er sich selbst zu ihnen bekennt. Und er tut das im Gehorsam gegen Gottes Gesetz, indem er das Gesetz erfüllt. Und indem er das Gesetz erfüllt, indem er sich ihren Ansprüchen preisgibt, indem er dem Bösen nicht mit Bösem begegnet, so wie wir es tun, nimmt er unsere Sünde auf sich. Ja, er lädt sie auf sich. Denn es ist ja hier nicht wie sonst, wenn jemand Unrecht leidet, daß ihn ein Verhängnis trifft, als etwas, was er selbst garnicht gewollt hat. Sondern dieser hier will, was ihm begegnet. Gerade weil ihn das treffen wird, treffen muß, gerade weil er sich diesen Menschen verantwortlich weiß, die gegen ihn wüten wer-

den, die ihm untreu werden, es werden müssen wegen ihrer Gefangenschaft in der Sünde, gerade deshalb gibt er sich ihnen preis. Ihre Sünden kommen über ihn, weil er die Verantwortung für sie übernimmt. Seine Liebe zu den Menschen ist diese Verantwortung ihnen gegenüber. Und diese Verantwortung den Menschen gegenüber, das ist sein Gehorsam gegen Gott. Und in diesem Gehorsam gegen Gott, in dem er sich bis in die tiefste Verantwortung, bis zur Stellvertretung, so daß er, wie Luther gerne sagt, mit ihnen „ein Kuchen" wird, an die Menschen gebunden weiß, in diesem Gehorsam vergibt er den Menschen ihre Sünde, in ihm kann er ihnen ihre Sünden vergeben. Wenn irgendwo klar wird, daß es keinen Glauben an Gott gibt außer in der unbedingt verantwortlichen Liebe zum Nächsten und daß es diese Liebe zum Nächsten nicht gibt außer im Glauben an Gott, dann wird das an Jesus Christus klar, an seinem Erlösungswerk.

Ist es der Anspruch des Wortes Jesu Christi, daß es Gottes Wort ist, so macht es diesen Anspruch deshalb, weil es im Gehorsam gegen Gott, weil es in der Erfüllung von Gottes Willen gesprochen wird. Es kann darum garnicht anders, als diesen Anspruch machen. Ein Wort aber, das wirklich im Gehorsam gegen Gott gesprochen wird, ist in Wahrheit Gottes Wort.

Was sich nun in diesem Gehorsam zwischen Jesus Christus und den Menschen ereignet, vermag sich nur im Sprechen und Hören des Wortes zu ereignen, auf keine andere Weise. Und das Wort ist hier nicht nur Ausdruck für eine hinter ihm liegende Sache, für die es Gleichnis oder Transparent sein müßte, sondern das Wort selbst, die Tatsache, daß hier von Mensch zu Mensch gesprochen wird, ist die Sache selbst und unmittelbar. Und dieses Wort kann nie anders als von Mensch zu Mensch gesprochen werden. Man kann also dieses Wort nicht in einsamer Betrachtung, nicht in der Selbstbezogenheit der Seele auf sich selbst hören und empfangen. Es ist nie anders da als in menschlicher Rede, als da, wo Menschen zueinander sprechen, oder, wie er selbst, Jesus Christus, es sagt, wo zwei oder drei in seinem Namen versammelt sind.

Und wir müssen auch umgekehrt sagen: wo dieses Wort gesprochen

wird, da sprechen die Menschen in Wahrheit zueinander. Oder, wie wir es zu Anfang ausdrückten, da werden die Menschen dadurch, daß dieses Wort gesprochen wird, in den Bezirk hineingestellt, der ganz und gar durch das Wort bestimmt ist. Da werden sie in die unbedingte Verantwortlichkeit gegeneinander hineingestellt oder vielmehr: da wird die unbedingte Verantwortlichkeit, in der wir Menschen aneinander gebunden sind, offenbar. Und zwar wird offenbar, daß wir uns ihr immer entziehen und versagen; es wird unsere Sünde offenbar. Und nicht eine gedachte Sünde, sondern die Sünde und die Sünde in ihrer Wirklichkeit, in ihrer ganzen Konkretheit, nämlich daß wir ohne wirkliche Liebe sind, daß wir nur von uns wissen wollen und darum nicht von Gott, statt daß wir nur vom Andern, vom Nächsten wissen sollten und dann auch nur von Gott. Ich sage, diese unsere Sünde wird da offenbar, wo das Wort Jesu Christi von Mensch zu Mensch gesprochen wird. Und sie wird offenbar nur an ihm, der sie trägt, der sich selbst zum Opfer für sie gegeben hat. Und nur deshalb, weil die Sünde an ihm, der sie trägt, der die Verantwortung für sie übernommen hat, offenbar wird, und nur insofern sie an ihm offenbar wird, wird sie durch sein Wort, das zwischen uns gesprochen wird, auch weggenommen. Es ist nun Friede zwischen uns und Gott. Wir sprechen nun wirklich zu einander, nicht nur über dies oder das, sondern wir sagen einander das Wort, das die Antwort ist auf den Anspruch des Andern. Aber dieses Wort ist das Wort Jesu Christi und kein anderes. Und darum sieht der Friede, der nun zwischen dir und mir ist und zwischen uns Menschen auf der einen Seite und Gott auf der anderen Seite, einem Waffenstillstand ähnlicher als einem Frieden, und er wird denn auch in demselben Augenblick wieder in offenen Kampf übergehen, wo das Wort dessen nicht mehr zwischen uns gesprochen wird, der allein den Frieden stiftet. Und wir sollen uns um Gottes willen — ja wahrhaftig: um Gottes willen — nur nicht einbilden, wir hätten den Frieden, so daß wir nun schön und erbaulich als die Friedfertigen *über* den Frieden reden könnten. Und sollen uns auch nicht einbilden, das sei auch nur von ferne Gottes Wort, mit dem wir über diesen Frieden erbaulich reden. Da müßte dann allerdings wieder das Leidige eintreten und das Wort Gleichnis und Trans-

parent werden, und es gäbe dieses Wort auch anders als in menschlicher Rede, und hinter diesem Worte, das über den Frieden redete, stünde dann das, was mehr ist als ein solches Wort, nämlich die Sache selbst, der Friede selbst. Aber täuschen wir uns nicht: das wäre nur ein — fauler Friede. Nämlich der, den es dann gibt, wenn man seine wirklich Existenz vergißt und sich mit sich selbst beschäftigt. Nein, wir brauchen das Wort, das selbst die Sache ist, nämlich das Wort, das nicht über den Frieden spricht, nicht über Rechtfertigung, nicht über Gerechtigkeit, nicht über Leben, sondern das Wort, das den Frieden stiftet. Das ist dann kein Gleichnis mehr, dem kann man nicht die Tat als das Wertvollere gegenüber stellen, sondern das tut selbst etwas: es stiftet den Frieden, das ist selbst die Gerechtigkeit, das ist selbst das Leben. Und nur wenn es, dieses Wort, das das Wort Jesu Christi ist, und das wir in unserer Sünde, in unserem Tode, in unserem Haß zu einander sprechen im Namen Jesu Christi, — wir können es nicht anders als im Namen Jesu Christi sprechen, eben weil wir es im Haß, in der Sünde, im Tode sprechen — selbst den Frieden stiftet, selbst die Gerechtigkeit, selbst das Leben ist und nicht nur Transparent und Gleichnis dafür, nur dann sind wir gerecht, nur dann haben wir das Leben und haben wir Frieden. Darum wollen wir das Wort Gottes ein Wort und sonst nichts sein lassen. Sonst wären wir verloren und unser Reden, und wäre es noch so schön und noch so fromm, hätte nichts mit Gottes Wort zu tun, sondern wäre ein eitles Geschwätz, in dem wir nur uns selbst bespiegelten.

Predigt und Wort Gottes

Gibt man heute Predigten von Luther Luthers wegen neu heraus, so bedarf das kaum einer Rechtfertigung. Wohl aber, wenn man sie nicht Luthers wegen, sondern deswegen herausgibt, weil sie Predigten sind. Denn es wird heute kaum Jemanden geben, der sie sich als Predigten zum Vorbild nehmen könnte. Und man wird sie wohl gerade so wenig als Predigten lesen können. Zum mindesten bedürfte es dazu einer Art von Übersetzung. Die Gründe davon liegen zum Teil in der Zeit, die uns von Luther trennt. Zum Teil ist es darin begründet, daß seine Predigten von dem, was man heute Predigt nennt, grundsätzlich verschieden sind. Diesen Unterschied spürbar zu machen, müßte der eigentliche Zweck einer Veröffentlichung Lutherischer Predigten sein. Die Meinung dieser Veröffentlichung wäre dann die, zu zeigen, daß die Predigten Luthers allerdings Predigten sind, aber daß das, was heute als Predigt geht, fast ohne Ausnahme keine Predigt ist. Nun können die Lutherischen Predigten, so sehr einen danach verlangen mag, heute nicht einfach als Ersatz genommen werden. Das lehren sie selbst dann am deutlichsten, wenn einem an ihnen das Eigentümliche der Predigt klar wird. Und sie können einem dadurch das Wissen davon geben, was in Wahrheit eine Predigt ist. Und damit können sie einem etwa vorhandenen, aber in sich unklaren Bedürfnis nach der Predigt die nötige Klarheit geben.

Gegenüber dem, was heute als Predigt geht, hat Luthers Predigen sein Eigentümliches in einer merkwürdigen Gegenständlichkeit, und zwar sowohl was seinen Gegenstand, das Evangelium, betrifft, als auch was die Hörer angeht, an die es gerichtet ist. Mit dieser Gegenständlichkeit ist übrigens nicht die vielgerühmte Volkstümlichkeit und Anschaulichkeit seiner Rede und Ausdrucksweise gemeint. Denn dergleichen gibt es auch heute. Wobei man zwar den großen Unterschied

dieser Volkstümlichkeit und Anschaulichkeit von der Luthers nicht übersehen sollte. Diejenige Luthers verträgt einen solchen Grad von tiefgehender Theologie, von Lehre, wie er sich auszudrücken pflegt, wie sie die heutigen volkstümlichen „Prediger" wahrscheinlich nicht einmal in etwaigen theologischen Arbeiten aufbringen — falls sie sich überhaupt mit dergleichen, wie sie zumeist meinen, doch nur theoretischen Dingen abgeben — geschweige denn in ihren volkstümlichen „Predigten". Sondern unter der dem Lutherischen Predigen eigentümlichen Gegenständlichkeit verstehen wir die durchaus gegenwärtige Beziehung des Lutherischen Predigens sowohl auf das Evangelium als auch auf die Hörer. Indem Luther das Evangelium predigt, ist die in diesem Predigen stattfindende Beziehung auf das Evangelium das für das ganze Leben und Tun entscheidende und durchaus gegenwärtige Geschehen. Und aus dieser Beziehung auf das Evangelium erhält auch die auf die Hörer ihre entscheidende Bedeutung und ihre Gegenwärtigkeit.

Die in diesem Predigen stattfindende Beziehung auf das Evangelium ist derart, daß Luther sie dadurch charakterisiert, daß in diesem Predigen Christus Christum purissime docet, Christus selbst den Christus auf das reinste lehre[1]. Christus also als der Inhalt des Evangeliums ist das eigentliche Subjekt des Predigens. Von daher kommt es auch, daß Luther in unzähligen Wendungen wiederholen kann, daß Gott es nicht will „geringer achten, wenn ein Mensch sein Wort predigt, denn als hätte ers selbs getan"[2]. Und so wird man dementsprechend nach Luthers Meinung ein Christ non operando, sed audiendo, nicht durchs Tun, sondern durchs Hören[3]. Solche Aussagen haben nur dann einen Sinn, wenn mit dem Predigen, wie wir oben sagten, eine durchaus gegenwärtige Beziehung auf das Evangelium gegeben ist. Diese Gegenwärtigkeit ist darum das eigentliche Problem des Predigens. Wo sie nicht in der Predigt selbst vorhanden ist, ist man genötigt, sie auf andere Weise zu gewinnen. Man wird dann freilich auch jenes Wort Luthers umkehren müssen und sagen, daß man ein Christ wird non audiendo, sed operando, nicht durchs

[1] Luther, E. A. Exeg. op. 14, 66. [2] a. a. O., Deutsche Schriften, 11, 2. Aufl., 335. [3] a. a. O. Com. ad Gal. I, 311.

Hören, sondern durchs Tun. Man wird dann die Gegenwärtigkeit, weil man sie nicht in der Predigt selbst hat, durch die Predigt gewinnen wollen. Die Predigt wird dann im wesentlichen zu einem Wort der Mahnung und Aufmunterung, also zu einer moralischen Rede. Und die entscheidende Bedeutung wird nicht mehr dem Hören der Predigt zukommen, sondern dem Handeln und Leben, das die Ermahnung der Predigt befolgt. Das entscheidende Geschehen ist dann nicht mehr das Predigen und das Hören, sondern das moralische Tun, das auf die Predigt hin geschieht. Bedenkt man, daß die Kirche Luthers und der anderen Reformatoren ausschließlich auf dem Wort, also auf der Predigt steht, so wird man ermessen können, wie tief die Krisis gehen muß, die diese Kirche ergreift, wenn die Predigt aufgehört hat, das zu sein, was sie für Luther war. Denn wenn diese Predigt fehlt, dann fehlt der Kirche des Wortes nicht weniger als alles. Denn diese Predigt kann auf keine Weise durch das, was man heute so nennt, ersetzt werden. Weil dem Reden, das man heute „Predigt" nennt, die Gegenständlichkeit und Gegenwärtigkeit fehlen, die dem Predigen eigentümlich sind, darum kann die heutige „Predigt" auch nicht eine tragfähige Grundlage für eine Kirche sein. Das merkt man heute wohl. Darum ist die Predigt heute auch zu einem schweren Problem für die Kirche geworden. Freilich im allgemeinen nicht in der Richtung, daß man den Unterschied zwischen der heutigen Predigt und der Luthers sähe. Also nicht so, daß man am eigenen Tun irre geworden wäre, sondern man ist am Predigen überhaupt irre geworden. Nicht am eigenen Tun und Sein überhaupt ist man irre geworden, sondern nur an dieser einen besonderen, bis heute spezifisch kirchlichen Art des Tuns.

Wie sehr die Predigt in diesem Sinne zu einem Problem geworden ist, das wird daran am deutlichsten, daß die Kirchen heute nach allen Seiten hin etwas suchen, was ihnen wieder zu ihrer früheren Wirkung und Bedeutung in dem geistigen und sittlichen Leben des Volkes verhelfen könnte. Die Tat gilt heute durchweg mehr als das Wort. Man hat dem Worte gegenüber das tiefste Mißtrauen. Man hat genug von einem Christentum der Worte und möchte endlich ein Christentum der Taten sehen. Und zwar ist das nicht nur die Stimmung der

Laien, sondern auch die theologischen Vertreter der Kirche der Reformation, die ausdrücklich die Kirche des Wortes ist, können sich offenbar weithin dieser Stimmung nicht entziehen. Das Problem der Ethik ist heute dringlicher als das Problem des Glaubens. Ich erinnere an die Tatsache Stockholm. Man mag dazu stehen wie man will, die Tatsache selbst wird man nicht gut ableugnen können. Man wird gut tun, sie mit der großen Bedeutung, die sie hat, so oder so in Rechnung zu stellen. Nämlich diese Tatsache, daß die heutigen christlichen Kirchen ganz offenbar den Versuch gemacht haben, und weiter an ihm arbeiten wollen, sich selbst zu Führern jener ganz allgemeinen Stimmung zu machen, die der Worte überdrüssig ist und sich nach Taten sehnt, um so der Welt zu zeigen, daß das Christentum durchaus nicht untüchtig ist, den Menschen durch die Tat und nicht nur durch das Wort in ihren Nöten zu helfen. Hier beginnt in der Tat etwas Neues in der Geschichte der Christenheit. Es fragt sich nur, was es ist und wohin es führen wird.

Um die ganze Bedeutung dessen zu verstehen, was da geschieht, und wofür Stockholm wohl der größte und bedeutendste Exponent ist, muß man sich noch etwas anderes klar machen. Diejenigen, die dem mißtrauisch gegenüber stehen, trösten sich wohl mit der Meinung, es handle sich da um etwas spezifisch Angelsächsisches, das dem deutschen Geist im innersten fremd sei. Das scheint mir aber eine gefährliche Meinung zu sein. Denn das Angelsachsentum ist stark und beherrscht die Welt, und es ist im vollen Zuge, sich auch Deutschland zu erobern. Gewiß, man soll sich nicht vor Menschen fürchten. Aber dann darf man sich auch nicht auf Menschen verlassen. Das heißt: das ist ein schlechter Trost, daß der deutsche Geist dem angelsächsischen im innersten fremd sei. Denn erstens handelt es sich ja bei dem, wovon wir hier sprechen, nicht um den deutschen, sondern um den heiligen Geist. Und ich meine, daß man sich als Christ so wenig auf den deutschen Geist verlassen darf, wie sich der Jude darauf verlassen durfte, daß er Abrahams Nachkomme war. Man mag noch so sehr ein geistiger Nachkomme Luthers sein, der heilige Geist ist einem dadurch wirklich nicht verbürgt; sogar die Verbürgung des Lutherischen Geistes wird zweifelhaft sein. Und dann zweitens: es ist doch noch sehr fraglich, ob der deutsche Geist dem angelsächsischen im innersten so entgegengesetzt ist, wie man ge-

wöhnlich meint. Sind die Täufer und Sektierer der Reformationszeit nicht auch Deutsche gewesen? Und hängt das, was man angelsächsischen Geist nennt, nicht auf das engste mit diesem Täufer- und Sektierertum zusammen? Und wie steht es mit jener zweiten Inkarnation des deutschen Geistes, die man den deutschen Idealismus nennt? Gibt es da nicht über die Ideen der französischen Revolution die allerengste Verbindung mit den ewigen Menschenrechten, die ein Erzeugnis des angelsächsischen Geistes sind? Wenn das Eigentümliche des angelsächsischen Geistes ein naives und optimistisches Vertrauen in die menschlichen Möglichkeiten ist, dann scheint mir das unseren deutschen Denkern gar nicht so fremd zu sein. Gewiß haben wir dieses Vertrauen auf eine andere Weise als die Angelsachsen — und als die Juden und der mittelalterliche Katholizismus und die Römer und die Griechen und die Inder und die Chinesen es hatten oder haben. Dieses Selbstvertrauen ist aber doch wohl, in dieser oder jener Form, eine Eigentümlichkeit des menschlichen Geistes schlechthin, das er offenbar nötig hat wie das tägliche Brot, wenn er nicht sein ganzes Vertrauen auf Gott setzt.

Tut man darum nicht besser, in diesen Dingen auf die Gegenüberstellung und Unterscheidung von deutschem und angelsächsischem Geist zu verzichten und sich ganz entschlossen mit der einzigen Gegenüberstellung und Unterscheidung zu begnügen, die in diesen Dingen zulässig ist, nämlich der Unterscheidung von göttlichem und menschlichem Geist? Dann hätte man auch die Gefahr, die droht, bei ihrem wahren Namen genannt, und man hätte damit — was außerordentlich wichtig ist — erkannt, daß die Gefahr durchaus nicht so fern ist, wie man sonst allerdings denken könnte, sondern daß es eine sehr nahe Gefahr ist und eine, die nicht nur diesem oder jenem droht, sondern von der wir alle in gleicher Weise, gleich nahe, gleich dringlich bedroht sind. Denn das ist die eigentliche Gefahr des Menschen, daß ihm nichts näher liegt, als daß er aus mancherlei Gründen voll des Vertrauens auf die eigenen Möglichkeiten und Kräfte ist. Predigt, wirkliche Predigt ist aber nur dort, kann nur dort sein, wo, auf die menschlichen Möglichkeiten gesehen, nichts mehr als Verzweiflung ist. Und gegen Predigten, in denen nicht dieser Grundton der Verzweiflung am Menschen,

der harten Illusionslosigkeit über den Menschen sehr stark ist, hat man allen Grund mißtrauisch zu sein. Gewiß nicht, als ob diese Verzweiflung, diese Illusionslosigkeit der Inhalt der Predigt sein sollte. Dann könnte gerade so gut das Vertrauen auf den Menschen und die optimistischste Illusion über den Menschen der Inhalt der Predigt sein. Sondern nur wo diese Verzweiflung und Illusionslosigkeit ist, ist Raum für das, was allein Inhalt der Predigt sein kann und was ihr die Gegenwärtigkeit geben kann, ohne die eine Predigt nicht möglich ist. Das ist Gottes Wort. Das hieße: Das Wort, das Gott selbst zum Menschen spricht, um ihm aus seiner Not zu helfen und ihn zu erretten. Es handelt sich also bei dem Problem der Predigt nicht um die Alternative, ob diese oder jene Art menschlicher Tätigkeit, ob dem Reden das Handeln vorzuziehen sei, sondern es geht darum, ob Gottes Wort oder irgend etwas, sei es Tat, sei es Wort, das der Mensch an dessen Stelle setzt. Ist in der Predigt nicht mehr Gottes Wort, ist sie zum Werk des Menschen geworden, dann mag man an ihre Stelle die Tat des Menschen setzen. Aber die Tat des Menschen wird so wenig das Wort Gottes ersetzen, wie es das Wort des Menschen vermag.

Hätte die Kirche dagegen eine wirkliche Predigt, also eine, in der das Wort Gottes wäre, das Wort, das Gott selbst spricht, dann könnte es für sie dieses Problem, ob Wort oder Tat, gar nicht geben.

Es ist kein Zweifel, nur deshalb, weil das Wort Gottes in der Predigt ist, ist die Reihe von Sätzen und Aussagen, die man Predigt nennt, in Wahrheit eine Predigt. Und nur, wenn das Wort Gottes in der Predigt ist, ist es in Wahrheit eine Predigt. Aber so selbstverständlich der erste Satz ist, daß nämlich das Wort Gottes allein eine Predigt zur Predigt macht, so durchaus nicht selbstverständlich ist es, daß nun auch tatsächlich in einer solchen Reihe von Sätzen und Aussagen, die eine Predigt sein soll, das Wort Gottes ist. Denn das Wort Gottes heißt doch, wie wir eben schon sagten, das Wort, das Gott selbst spricht. Es ist also so, daß eine Predigt nur dann eine Predigt ist, wenn Gott es ist, der bei ihr und in ihr, wenn ich mich so ausdrücken darf, die Initiative ergreift; wenn er das eigentliche Subjekt ist bei dem, was geschieht, wenn eine Predigt gehalten wird.

Nun läge die Sache sehr einfach, wenn wir das Wort Gottes in unserem Besitz hätten, so wie man manchmal meint, daß man es besitze, weil man die Bibel besitzt. Könnte man so, im Besitz der Bibel, das Wort Gottes besitzen, dann käme es nur darauf an, den Sinn dieses „Wortes", richtiger dieses Buches, eben der Bibel, richtig herauszustellen, und diesen Sinn dann in der Predigt mitzuteilen und an ihn, also an das, was so in diesem Buche gesagt wäre, zu glauben. Über die Feststellung des richtigen Sinnes dieses Buches hinaus wäre dann die Schwierigkeit, die noch zu lösen wäre, diese, daß man zeigte, daß der Sinn dieses Buches auch wirklich sinnvoll ist. Denn das ist ja dem heutigen Menschen, wie man weiß, durchaus nicht mehr selbstverständlich. Das bedeutet also, daß noch festzustellen wäre, ob der Sinn, den man aus diesem Buche herausgehört hat, auch wirklich „Gottes Wort", ob er auch wirklich die ewige Wahrheit ist.

Man sieht wohl, daß diese beiden Aufgaben, erstens den Sinn dieses „Wortes", also dieses Buches herauszustellen, und zweitens der Nachweis, daß dieser Sinn auch wirklich sinnvoll, daß er die Wahrheit ist, miteinander eng zusammenhängen, und daß nicht die eine ohne die andere zu lösen wäre. Das heißt: um aus diesem Buche einen Sinn herauszufinden, müßte ich diesen Sinn, diese Wahrheit schon irgendwie besitzen, sie müßte sich mir durch sich selbst, unabhängig von dem Buch, als wahr, als sinnvoll erwiesen haben. Auf jeden Fall wären der Sinn dieses „Wortes" und das „Wort" selbst nicht ein und dasselbe. Das „Wort", so wie es in der Bibel gegeben ist, wäre dann sozusagen die Form, und der Sinn sein Inhalt. Der Sinn existierte dann auch für sich, außerhalb dieser Form. Er selbst wäre zeitlos und unvergänglich, seine Form dagegen zeitlich und vergänglich. Es möchte dann sein, daß sich dieser Sinn nur in dieser Einen Form verleiblicht hätte: dann wäre diese Form sehr eng mit ihm verbunden. Das war die Anschauung früherer Jahrhunderte über die Bibel und das Wort Gottes in ihr, und es ist noch heute die Anschauung der katholischen Kirche und der protestantischen theologischen Orthodoxie, soweit es eine solche heute noch wirklich gibt. Die Verbindung dieses zeitlosen Sinnes mit seiner vergänglichen Form kann auch weniger eng, weniger selbstverständlich gedacht werden. So ist es heute, wo man sich fragt, in allem

Ernst fragen muß, ob dieser Sinn sich nicht auch anderswo, außerhalb dieser einen Form der Bibel, verleiblicht habe. Aber im Entscheidenden, nämlich darin, daß der Sinn nicht unbedingt gebunden ist an das Wort der Bibel, daß er nicht eins ist mit diesem Worte, ist kein Unterschied.

Worauf es uns jetzt ankommt, ist aber, zu zeigen, in welch umfassendem und durchgreifendem Sinne man das Wort Gottes in seinen Besitz nimmt, sobald man meint, darum, weil man die Bibel besitze, besitze man auch das Wort Gottes. Man nimmt dann das Wort Gottes in einem so durchgreifenden Sinne in seinen Besitz, daß man seinen Sinn, also seinen Inhalt schon von vornherein hat. Denn man muß ihn ja als Norm und Kriterium besitzen, um entscheiden zu können, ob das, was in der Bibel gesagt ist, das „Wort Gottes" ist oder nicht. Und damit stellt man sich, ob man will oder nicht, über das Wort Gottes; man macht sich zum Herrn über Gott und sein Wort.

Man kann also das Wort Gottes nicht besitzen. Man kann darum die Frage nach dem Wort Gottes in der Predigt nicht so lösen, daß man sagt: dies und das sagt die Bibel, und das ist also das Wort Gottes; wenn das nun auch in der Predigt gesagt wird, ohne daß etwas dazu getan oder weggenommen wird, dann ist in der Predigt das Wort Gottes; und dann ist die Predigt eine wirkliche Predigt. So könnte man verfahren, wenn man eine philosophische Wahrheit, eine allgemeine Vernunfterkenntnis mitzuteilen hätte. Über eine solche Wahrheit kann man in der Tat in dieser Weise verfügen. Aber erstens ist das Wort Gottes keine solche allgemeine Wahrheit oder Vernunfterkenntnis, wenn es auch von der Theologie immer wieder in eine solche verkehrt wird[1]. Und zweitens kann man über Gottes Wort, wenn es denn wirklich sein Wort ist, so wenig verfügen wie über Gott selbst. Gott bleibt der Herr über sein Wort, auch dann, wenn er es durch Menschen sprechen läßt. Und auf die Respektierung dieses Herrschaftsanspruches Gottes kommt es an. Das Wort Gottes will Gottes Wort bleiben. Es will nicht, indem es von Menschen gesprochen wird, unter die Herrschaft des Menschen geraten.

Wir können also auf unsere Frage nach den Umständen, unter de-

[1] Vergl. hierzu und zum Ganzen mein Buch „Ich glaube an den dreieinigen Gott. Eine Untersuchung über Glauben und Geschichte", Jena 1926.

nen in einer Predigt das Wort Gottes ist, die vorläufige Antwort geben: wenn das Wort der Predigt unter der Herrschaft Gottes bleibt und nicht in den Besitz, unter die Verfügung des Menschen gerät, dann wird in der Predigt das Wort Gottes sein und dann wird diese Predigt eine wirkliche Predigt sein. Ich sage: das ist eine vorläufige Antwort, denn um zu verstehen, was mit ihr gesagt ist, müßte man sich erst noch darüber verständigen, wie denn Gott seine Herrschaft ausübt, vor allem, wie er seine Herrschaft über das Wort der Predigt ausübt.

Um das zu sehen, muß man sich klar machen, was der Inhalt des Wortes Gottes ist. Natürlich ist die einzige Antwort, die auf diese Frage möglich und die in der Christenheit je auf sie gegeben worden ist und je gegeben werden wird, die, daß der einzige Inhalt des Wortes Gottes Jesus Christus ist. Denn alles, was sonst etwa genannt werden könnte, erhält doch allein in ihm, Jesus Christus, seinen Sinn, wird erst in ihm zum Inhalt des göttlichen Wortes. Aber man braucht sich nur an die tausendfache Auslegung, die diese Antwort in der Geschichte der Christenheit gefunden hat, zu erinnern, um sofort zu sehen, daß wir noch weiter fragen müssen. Freilich gerät man damit auch gleich in die wichtigste und schwerste aller theologischen Fragen, nämlich die nach der richtigen Auffassung Jesu Christi. Aber darum kommt man auf keinen Fall herum. Denn die Frage nach dem Worte Gottes in der Predigt ist ja keine andere als die nach Jesus Christus und der Verkündigung von ihm. Denn Gott übt seine Herrschaft aus durch Jesus Christus, und er übt auch seine Herrschaft über das Wort der Predigt nicht anders aus als durch Jesus Christus. Es würde sich also bei unserer Frage zuletzt um nichts anderes handeln als um die Gegenwart Jesu Christi in der Predigt. Und zwar um die Gegenwart, die er nicht durch uns Menschen, sondern durch sich selbst hat. Es handelt sich um sein eigenes Gegenwärtigsein, eben darum, daß, wie Luther sagt, Christus Christum purissime docet. Nicht wir sollen ihn durch unser Wort gegenwärtig machen, sondern er will in unserem Worte gegenwärtig sein. Also er ist das Subjekt dieser Gegenwart und nicht wir.

Wir hätten damit zugleich ein Kriterium gewonnen für die richtige Auffassung von Jesus Christus. Richtig wäre danach die Auffassung, die die Gegenwart Jesu Christi nicht verhindert, die sich nicht selbst an die Stelle des gegenwärtigen Jesus Christus stellt. Es wird sich dann die Frage erheben, ob es eine solche Auffassung von Jesus Christus überhaupt geben kann. Ob nicht jede Auffassung notwendigerweise das tut, was sie doch nicht soll, daß sie nämlich durch sich Jesus Christus gegenwärtig zu machen sucht, indem sie den Menschen ihr Bild, ihre Meinung, ihre Sätze von Jesus Christus vorhält. Und in der Tat, man wird sagen müssen, daß jede Auffassung, sie mag sein, wie sie will, die eigene Gegenwart Jesu Christi verhindert. Man hat das Verhängnisvolle eines solchen Bildes von Jesus Christus, das sich verdeckend vor dessen eigene Gegenwart stellt, auch immer wieder empfunden. Und man hat ihm abzuhelfen versucht.

Die eine Weise, auf die man es versucht hat, ist die der katholischen Kirche. Danach ist die Kirche selbst als das corpus Christi mysticum die leibhaftige und die eigene Gegenwart des Gottmenschen. Die Kirche selbst ist nach katholischer Auffassung der eine und der ganze Mensch, der unus et totus homo, der der Gottmensch ist. Und die Messe ist die jeweilige, ganz präsente Gegenwärtigkeit, gleichsam die Aktualisierung der Gegenwart des Gottmenschen in der Kirche. Von hier aus gibt es freilich keinen Weg mehr zu dem Problem der Predigt. Dieses ganze Problem gibt es für die katholische Kirche gar nicht, die die Gegenwart Jesu Christi in sich selbst zu haben meint.

Die andere Weise, die Gegenwart Jesu Christi zu gewinnen, ist die einer philosophischen Theologie. Ich meine damit folgendes. Man versucht die Auffassungen, die man von Jesus Christus hat, in eine Sphäre zu erheben, in der sich das Problem der Gegenwart von einer ganz anderen Seite her darstellt. Das will sagen, man sucht nicht eigentlich ein Bild von Jesus Christus zu gewinnen, in dem Sinne, daß man das, was Jesus historisch, zeitlich gewesen ist, zu erfassen sucht. Man will sich ihn also nicht historisch vergegenwärtigen, sondern man sucht nach dem „Wesentlichen", dem „Übergeschichtlichen", dem „Zeitlosen" in ihm. Man erfaßt ihn etwa nach der Art der Apologeten als den Logos, oder man sieht sonst in ihm die Verkörperung

und Verwirklichung einer zeitlosen Wahrheit oder einer Idee. Dann ist seine Gegenwart gegeben in der Gegenwart dieser Idee oder Wahrheit. Und diese Wahrheit ist dann durch sich selbst, durch ihre eigene innere Evidenz gegenwärtig. Aber hier ist erstens das Problem der Gegenwart in die Sphäre der Zeitlosigkeit übertragen. Der ganze Fragenkreis, der damit gegeben ist, daß der, um dessen Gegenwart es sich handelt, ein Mensch der Geschichte ist, ist hier so gut wie beseitigt. Die Fragen, die in dieser Hinsicht noch bleiben, sind leicht zu beantworten. Daß dieser Mensch vor neunzehnhundert Jahren gelebt hat, daß die Überlieferung von ihm das Erzeugnis wieder anderer Menschen der Geschichte ist, diese Fragen sind hier ohne entscheidende Bedeutung. Denn das Problem ist von vornherein der Sphäre der Geschichte entrückt, indem man nach dem „Wesentlichen", dem „Übergeschichtlichen" in Jesus fragt.

Und zweitens ist, indem man in Jesus Christus die Verkörperung einer zeitlosen Wahrheit sieht, das Problem der Gegenwart in die Sphäre der Identität gerückt. Denn wenn diese Wahrheit zwar auch ihre Verkörperung in Jesus Christus hat, und wenn mir diese Verkörperung als eine Erscheinung der Außenwelt im tiefsten von mir geschieden und darum fremd gegenübersteht, so kann ich sie in ihrer Wahrheit, das heißt als die Verkörperung einer Wahrheit doch nur erkennen, wenn ich diese Wahrheit unmittelbar erkenne. Jede Erkenntnis einer solchen Wahrheit ist aber eine Erinnerung, eine Selbsterkenntnis. Hier ist das Gegenüber, das doch jede Gegenwart bedeutet — gegenwärtig ist mir etwas, wenn es mir in Zeit und Raum gegenübersteht —, aufgehoben. Das Entweder/Oder, von dem wir ausgingen, ist hier aufgehoben. Nämlich dies, ob Jesus Christus seine Gegenwart durch uns hat oder durch sich selbst. Hier ist statt dessen die Idee „gegenwärtig", und in der Erkenntnis der Idee sind beide, der Erkennende und der Erkannte, eins.

Auf diese Weise ist nun freilich das Problem, das uns Schwierigkeit macht — es ist das Problem der geschichtlichen Gegenwart —, nicht eigentlich gelöst, sondern es ist unter der Hand beseitigt. Mit ihm ist aber auch der beseitigt, um dessen Gegenwart es uns doch gerade geht, nämlich Jesus Christus. Denn der ist weder die personifizierte

katholische Sakramentskirche, noch eine philosophisch-theologische Idee. Sondern er ist ein geschichtlicher Mensch. Und auf die Gegenwart dieses geschichtlichen Menschen kommt alles an. Mit ihr steht und fällt der christliche Glaube, mit ihr steht und fällt darum auch die Predigt. Denn dieser geschichtliche Mensch oder, wie Luther es ausdrückt, die „Menschheit Christi" ist die Offenbarung Gottes. „Kannst du dich nu demütigen", sagt Luther, „und hängen mit dem Herzen an dem Worte, und bleiben bei der Menschheit Christi, so wird sich die Gottheit wohl finden, und der Vater und heilige Geist und die ganze Gottheit dich ergreifen[1]." Dieses „Bleiben bei der Menschheit Christi" ist das Zentrum der Lutherischen Theologie und damit auch des Lutherischen Predigens. Mit ihm ist die Gegenwärtigkeit und Gegenständlichkeit des Lutherischen Predigens gegeben. Darum ist aber auch dieses „Bleiben bei der Menschheit Christi" der eigentlich kritische Punkt der Theologie und des Glaubens. An ihm wird gefehlt. An die Stelle des „Hangens und Klebens an der Menschheit Christi" tritt das eigene, freie Denken und Spekulieren über die göttlichen Dinge, über die „göttliche Majestät und Herrlichkeit[2]".

Daß man in der christlichen Theologie immer wieder an die Stelle dieses geschichtlichen Menschen etwas gestellt hat, was die Art der Idee an sich hat, also etwas Zeitloses, Übergeschichtliches, das scheint mir erstens die Folge davon zu sein, daß das griechische Denken in die christliche Theologie eingedrungen ist und daß sich die Theologie seiner als eines willkommenen Mittels bediente, ihre Aufgaben zu erfüllen. Für das griechische Denken ist es aber schlechthin unfaßbar und ein reiner Unsinn, daß ein einzelner geschichtlicher Mensch Gott sein soll. Eine solche Behauptung ist für dieses Denken und darum auch für jede Theologie, die sich seiner bedient, nur dann erträglich, wenn es diesen Menschen in die Verkörperung einer allgemeinen Idee oder Wahrheit verwandeln kann und so also nicht mehr einen einzelnen geschichtlichen Menschen zu ihrem Gegenstand hat, sondern eine Idee, etwas Allgemeines.

Aber es ist doch nicht nur die Folge des Eindringens griechischen Denkens. Sondern der tiefste Grund dafür, daß die Theologie immer

[1] E. A. 47, 362 f. [2] Com. ad Gal. I, 64.

wieder diesen einzelnen geschichtlichen Menschen als ihren Gegenstand verloren hat, daß sie also nicht „hangt und klebt allein an der Menschheit Christi", liegt in der Tatsache, daß dem Menschen überhaupt nichts schwerer ist, als den Menschen als Menschen zu nehmen. Daß wir den Menschen nicht als Menschen, sondern auf irgendeine Weise als Sache nehmen, daß wir also über ihn herrschen und verfügen wollen, das ist nicht nur das Bezeichnende für unser sogenanntes praktisches Verhalten dem Menschen gegenüber, sondern es ist ebenso bezeichnend für unser Denken über den Menschen, für die sogenannte theoretische Erfassung des Menschen. Daß das so ist, das wird einem sehr schnell deutlich, sobald man sich einmal klar macht, was es heißt, den Menschen als Menschen nehmen. Es heißt, wenn ein Beispiel dafür genannt werden soll, nichts anderes, als ihn so nehmen, wie Jesus die Menschen genommen hat. Er hat sie so genommen, daß sie selbst auf eine vorher nie erfahrene und von ihnen selbst wohl kaum geahnte Weise zur Geltung gekommen sind. Er sieht sie nicht an unter dem Aspekt und der Erwartung irgendeiner Weltanschauung oder einer bestimmten ethischen Beurteilung, sondern er sieht sie selbst, diese Menschen, in ihrer eigenen Wirklichkeit. Man kann das auch so ausdrücken: er stellt gar keine Ansprüche an sie. Ganz im Gegensatz zu den anderen Menschen, die wir das doch auf tausenderlei Weise tun, indem wir, um von den groben egoistischen Ansprüchen zu schweigen, den Menschen, mit denen wir zu tun haben, kommen mit den Ansprüchen und Erwartungen unserer Weltanschauung, unserer politischen Anschauung, unserer ethischen Werturteile, unseres ganz individuellen Lebensgefühls und nicht zuletzt mit den Ansprüchen unserer Sympathien und Antipathien. Wir sind uns dessen meist gar nicht bewußt, so selbstverständlich ist es uns. Aber nichtsdestoweniger ist es so, und wenn man einmal darauf aufmerksam gemacht ist, wird man nicht gut umhin können, es auch anzuerkennen. Man kann von daher unser Verhältnis zu den Menschen so charakterisieren: es ist so, daß wir ohne weiteres erwarten, daß die anderen für uns da sind. Im Unterschied dazu ist das Verhältnis Jesu zu den Menschen — das scheint mir die Überlieferung über ihn ganz eindeutig zu sagen — so, daß er schlechtweg für sie da ist, in einer Offenheit für

den anderen Menschen, für dessen Wirklichkeit, wie sie außer ihm wohl nicht wieder an einem Menschen zu finden ist. Man nimmt also den Menschen als Menschen nur dann, wenn man für ihn da ist, wenn man rückhaltlos und voraussetzungslos offen ist für ihn. Ist man das nicht, so kann man ihn nicht mehr als Menschen nehmen. Dann muß man ihn als Mittel, als Sache nehmen. Das braucht durchaus nicht auf grobe Weise zu geschehen, das kann auf sehr feine, auf sehr geistige, auf sehr spirituelle Weise geschehen. Auf jeden Fall geschieht es. Macht man sich das klar, dann wird man zugeben müssen, daß dem Menschen nichts schwerer wird, als den Menschen als Menschen zu nehmen.

Hier liegt wohl auch der tiefste Grund dafür, warum man in der Theologie — und nicht nur in der Theologie — immer wieder diesen Menschen Jesus Christus verloren hat, warum das „Hangen und Kleben an der Menschheit Christi" so selten ist, warum an seine Stelle das eigene Denken und Spekulieren getreten ist, und warum man an die Stelle des geschichtlichen Menschen eine Idee oder eine Anschauung oder ein Bild oder eine Überzeugung oder ein Dogma von ihm gestellt hat. Damit aber hat man dann auch seine Gegenwart und mit ihr alles verloren.

Macht man sich weiter klar, daß das, was den Menschen daran hindert, den anderen Menschen als Menschen zu nehmen, der amor sui, die Selbstliebe ist, und daß dieser amor sui die Sünde ist, und daß von dieser Sünde allein Jesus Christus erlösen kann, so ist denn auch deutlich, was da geschieht, wo man in der Theologie diesen geschichtlichen Menschen verliert und an seine Stelle ein Bild oder eine Idee oder dergleichen stellt. Denn wenn man diesen Menschen verloren hat, dann kann er auch nicht mehr an einem tun, dessentwegen allein von ihm gesprochen wird. Dann kann er nicht mehr an uns tun, wovon mir möchten, daß er es an uns täte. Dann kann er nicht mehr für uns da sein und uns als Menschen nehmen. Dann hat es aber auch keinen Sinn mehr, daß gepredigt wird. Denn alles Predigen von Jesus Christus und alles Glauben an ihn ist, christlich gesehen, sinnlos, wenn er selbst, Jesus Christus, als der, der Gott in sich selbst, in seiner Menschheit, in seinem geschichtlichen Sein offen-

bart, nicht da ist. Denn zwar ist „Christus Gottes Gnaden, Barmherzigkeit, Gerechtigkeit, Wahrheit, Weisheit, Stärke, Trost und Seligkeit, uns von Gott gegeben ohn allen Verdienst." Aber „Christus, sage ich, nicht (als Etlich mit blinden Worten sagen) causaliter, daß er Gerechtigkeit gebe, und bleibe er draußen; denn die ist tot, ja sie ist nimmer gegeben, Christus sei denn auch selbst da"[1].

Dann wäre es also so, daß er, Jesus Christus, auch allein machen kann, daß man ihn als Menschen nimmt und daß man nicht an seine Stelle eine Idee oder dergleichen setzt? In der Tat. Denn erst dann, wenn ein Mensch selbst als Mensch genommen ist, wenn er selbst von seinem amor sui erlöst ist, vermag er seinerseits den Menschen als Menschen zu nehmen. Es ist also Jesus Christus allein, der uns die Augen für ihn selbst öffnen kann, daß wir ihn sehen. Und nur, wenn er sie uns öffnet, sehen wir ihn. Sonst sehen wir nur etwas, was wir selbst gemacht haben.

Damit wäre noch bestimmter gesagt, welchen Sinn es hat, wenn wir sagen, daß auf die Gegenwart dieses geschichtlichen Menschen alles ankommt. Denn diese Gegenwart ist die, daß er uns als Menschen nimmt, und daß er uns dadurch frei macht, auch unserseits die Menschen als Menschen zu nehmen und für den Anderen rückhaltlos offen zu sein. Es ist wohl ohne weiteres deutlich, daß er nicht dann gegenwärtig ist, wenn ich mir nun etwa diese Anschauung von ihm bildete, daß er allein derjenige ist, der die Menschen als Menschen nehmen kann, der rückhaltlos offen ist für sie. Oder wenn ich ihn mir in dieser Offenheit als Vorbild nähme. Sondern er ist nur dann gegenwärtig, wenn er das an mir tut, wenn es durch ihn geschieht: sowohl daß er mich als Menschen nimmt, wie auch, daß er mich offen werden läßt für die Anderen.

Kommt so alles auf das „Hangen und Kleben an der Menschheit Christi" an, so ist man damit auch an die geschichtliche Überlieferung von Jesus Christus gebunden, als an das Einzige, was imstande ist, die Gegenwart des geschichtlichen Menschen Jesus Christus zu vermitteln. Denn der Ausweg in eine „innere" Erfahrung von Jesus Christus, in das, was man Christusmystik nennt, ist uns auf Grund

[1] E. A. 37, 441.

unserer bisherigen Aussichten ein für allemal verschlossen. Wer ihn außer und neben der Überlieferung suchen will, macht sich, wie Luther sagt, „einen eigenen Christus". Zwar ist er, Jesus Christus, nach christlichem Glauben gen Himmel gefahren, aber nicht dort, „nachdem er verkläret und in der Majestät sitzet", darf man ihn „sehen und ergreifen" wollen, sondern „durchs Wort und in den Werken, so er in der Christenheit tut, durchs Predigtampt und andere Stände"[1]. „Darumb muß man seine Himmelfahrt und Sitzen lassen ein tätig und kräftig Ding sein, das immerdar im Schwang gehe, und nicht gedenken, daß er dahin sei gefahren, und da oben sitze, und uns hie regieren lasse; sondern darumb ist er hinaufgefahren, daß er da am meisten kann schaffen und regieren ... darumb hat er eine solche Weise angefangen, daß er mit allen zu schaffen habe, und in allen regiere, daß er ihn allen predige, und sie es alle hören, und er bei allen sein kann ... da er auf Erden war, war er uns zu ferne; jetzund ist er uns zu nahe ... Er sitzet nicht alleine da oben, sondern ist auch hienieden. Und ist eben darumb dahingefahren, daß er hienieden wäre, daß er alle Dinge erfüllete ... Und darumb, wer der Sünde will ledig sein, und errettet sein vom Teufel und Tod, der muß dahin kommen, da er ist. Wo ist er aber? Hie bei uns ist er, und darumb in Himmel gesessen, daß er nahe bei uns sei, so sind wir bei ihm da oben, und er bei uns hier unten: durch die Predigt kömpt er herab, so kommen wir durch den Glauben hinauf"[2]. Nur in der Predigt also und das heißt in der Bindung an das Wort der Überlieferung gibt es die Gegenwart des geschichtlichen Menschen Jesus Christus.

Man wird nun sagen müssen, wenn wir nichts anderes hätten als diese Überlieferung, so bedeutete die Bindung an diese Überlieferung die Unmöglichkeit je zur wirklichen Gegenwart Jesu Christi zu gelangen. Denn man wird doch nicht gut leugnen können, daß diese Überlieferung einfach als historische Quelle genommen, so wie man es z. B. in der sogenannten historischen Theologie tut, nur die Auffassung oder auch die Auffassungen wiedergibt, die sich diejenigen von Jesus gemacht haben, auf die diese Überlieferungen zurückgehen. Das heißt

[1] E. A. 49, 86. [2] E. A. 12, 179, 182 f.

dann aber, daß sich diese Auffassungen verdeckend vor Jesus Christus hinstellen, so wie alle Auffassungen das tun. Die eigentliche und die eigene Gegenwart Jesu Christi wäre dann gerade durch diese Bindung an die Überlieferung verhindert.

Nun ist es aber durchaus nicht so, daß wir nichts anderes hätten als diese, wenn ich mich so ausdrücken darf, nackte Überlieferung. Es ist die Meinung dieser Überlieferung selbst, daß sie nicht anders gelesen und verstanden werden kann als mit Hilfe des heiligen Geistes. Und wir werden ja, das ist kein Zweifel, nicht zur Klarheit über das kommen, was wir als die Gegenwärtigkeit und Gegenständlichkeit bezeichneten, ohne die keine Predigt möglich ist, ohne daß wir über den heiligen Geist sprechen. Nur werden wir uns sehr hüten müssen, daß wir nicht unter dem Namen des heiligen Geistes alles das wieder herbeiholen, wovon wir gerade eben gesagt haben, daß es peinlichst zu meiden ist. Man kann sich doch schwer des Eindrucks erwehren, daß man sich des heiligen Geistes schon lange als eines Deckmantels für einen unheilvollen Subjektivismus bedient. Man sagt: heiliger Geist, und man meint dann eine durchaus subjektivistische Erfahrung, eine Selbsterfahrung, die man unter diesem Namen sehr heftig verabscheuen würde. Aber es wird ja nichts auf der Welt, auch nicht die schönste innere Erfahrung dadurch besser, daß man sagt, sie sei eine Wirkung des heiligen Geistes. Man tut darum auf alle Fälle gut, hier größte Vorsicht walten zu lassen.

Man wird sich vor allem davor hüten müssen, daß man den heiligen Geist in Analogie zu dem deutet, was man sonst, also in der abendländischen Philosophie Geist nennt. Denn das scheint mir eine höchst abstrakte und irreale Sache zu sein, für die sich einzusetzen ein christlicher Theologe gar keinen Grund hat, vor der sich sorgfältig zu hüten er aber allen Grund hat. Und wenn man neuerdings meint, man müsse am Idealismus — er ist die konsequenteste Ausbildung dieser Geistlehre — stark werden gegen ihn, so scheint mir das ein allzu verwegenes Unternehmen zu sein, zu dem ich den Wagemut nicht aufbringen möchte, und es scheint mir zum mindesten vorsichtiger zu sein, wenn man versucht am christlichen Glauben stark

zu werden gegen den Idealismus. Denn freilich, man wird allmählich stark werden müssen gegen ihn, wenn sich ihm nicht die Kirche und die Theologie über kurz oder lang ganz und gar ergeben sollen.

Man sucht, wenn ich richtig sehe, in der abendländischen Philosophie die Lösung des Geistproblems in der Richtung des Gegensatzes Geist/Natur. Geist ist das seiner selbst bewußte naturüberlegene Ich. Geist ist dann, so kann man auch sagen, das freie, seiner Freiheit bewußte, das autonome Ich. Es gehört die ganze ungeheuere Befangenheit in das Denken dieser abendländischen Philosophie dazu, um nicht zu sehen, daß das höchste Ideal dieses Denkens genau das ist, was dem christlichen Glauben die größte Versuchung ist. Die größte darum, weil sie allerdings am schwersten von allen zu durchschauen ist.

Diesem Denken ist das Geistproblem zugleich das Gottproblem. Denn Gott, das ist in Wahrheit das freie, das seiner Freiheit bewußte, das autonome Ich, das sich selbst genug ist, und das alle Fülle des Seins in sich trägt. Insofern könnte man sich ja schließlich zufrieden geben, trotzdem freilich auch dazu einiges Wichtige zu sagen wäre, worauf die Philosophie von sich aus nicht kommt und was doch solchen Aussagen erst ihren wirklichen Sinn zu geben vermag. Aber daß dieses Geistproblem zugleich das Problem des Menschen ist, daß das freie Ich Gottes und das freie Ich des Menschen auf einer Linie liegen, daß beide durch die Idee der Freiheit miteinander verbunden sind — das ist doch wohl auch der Sinn davon, daß in der neueren Theologie ein so ungeheurer Nachdruck auf das Sittliche gelegt wird —, also daß das Geistproblem zugleich das Problem der Gottesidee und das Problem des Menschen ist, und daß es auf diese Weise zugleich das Problem der Gottesidee und das Problem des Menschen ist, das ist das Verdächtige. Nämlich, daß Gott und Mensch auf einer Linie, in Analogie zueinander gedacht werden, daß beide, sowohl Gott als auch der Mensch, ein freies, seiner selbst bewußtes Ich sein sollen. Denn wenn Gott ein freies, seiner selbst bewußtes, autonomes Ich ist, wenn er — biblisch gesprochen — der Erste und der Letzte ist, dann kann unmöglich der Mensch dasselbe sein. Das,

was diese Lehre vom Geist zu sagen weiß, gleicht doch gar zu sehr dem, was die Schlange im Paradies der Eva zu sagen wußte, und will man für den Idealismus eine biblische Begründung, so suche man sie hier.

Allerdings ist das Geistproblem auch theologisch das Problem Gottes und das Problem des Menschen. Aber hier ist das Problem, wie diese beiden, Gott und Mensch, die im schärfsten Gegensatz zueinander stehen, die voneinander geschieden sind, zueinander kommen können. Wie dem Menschen, der in sich selbst gefangen ist und der in allem, was er sucht und tut, immer nur sich selbst sucht und findet, wie dem Menschen die Offenbarung Gottes wirklich die Offenbarung Gottes sein könne und nicht zum Ausdruck seiner selbst werde, wie ihm die Tat Gottes wirklich Gottes Tat bleiben könne und er nicht sein eigenes Tun an ihre Stelle setze. Von hier aus gesehen ist also Geist nicht da, wo sich das Ich seiner selbst bewußt wird und so auf sich, auf sich selbst bezogen ist, sondern Geist ist dort, wo das Ich gerade allem und jedem Selbstbewußtsein in diesem Sinne entzogen wird und ganz und nur auf den Anderen, auf das Du gerichtet ist. Was Geist ist, oder besser wo Geist ist, das ist ganz scharf bezeichnet durch das Wort des Evangeliums: wer sein Leben verliert um meinetwillen, der wirds gewinnen. Dabei ist allerdings darauf zu achten, daß da steht: „um meinetwillen" und die beiden Male, wo es nicht ausdrücklich steht (Lukas 17, 33 und Joh. 12, 25) wird man es als für die Evangelisten selbstverständlich setzen dürfen. Denn die Evangelisten übermitteln wohl keine Weisheitsregeln, sondern sie sprechen ausschließlich von Jesus Christus und seinem Verhältnis zu dem Menschen und dem Verhältnis des Menschen zu ihm. Es handelt sich also hier nicht um die durchaus beachtliche Weisheit und Lebensregel des „Stirb und Werde", daß auch alles tiefere Selbstbewußtsein nur durch Selbstüberwindung und durch Opfer zu gewinnen ist. Hier soll ja nicht gezeigt werden, wie man sein Leben gewinnen könne, um es in einem tieferen Sinne zu besitzen, als es der „trübe Gast auf der dunkeln Erde" besitzt. Denn das kann und tut man doch nur um seiner selbst willen und nicht um eines Anderen willen. Es heißt aber nicht: wer sein Leben an mir verlieren wird,

sondern: wer es um meinetwillen verlieren wird. Hier wird tatsächlich verloren und nicht wie dort verkauft und eingetauscht. Und dieses Wort ist ein Trostwort für die, die um seinetwillen verlieren: denn sie verlieren tatsächlich. Sie verlieren — wenn sie denn tatsächlich um seinetwillen verlieren — auch das, was man, wenn dieses Wort als eine Weisheitsregel befolgt wird, gewinnt, nämlich das Selbstbewußtsein eines höhern, natur- und schicksalüberlegenen, ganz in sich selbst, in seinem eigenen schöpferischem Sein ruhenden Ichs. Befolgt man dieses Wort als eine Weisheitsregel, so tut man es, um auf diese Weise seinen Anspruch auf Leben um so gründlicher geltend zu machen, seinen tieferen Anspruch auf tieferes Leben, als es einem die Natur von sich selbst gibt. Das Ich will sich durchsetzen, allerdings auf eine feine, kluge und sehr bedächtige Weise. Und hier, meint der natürliche, der lebenskluge, der philosophische Mensch, sei Geist. Ja, wäre der Gegenspieler, mit dem der Mensch sein Leben hat, und durch dessen Gegensatz sein Wesen bestimmt ist, die Natur, das natürliche, triebhafte Sein und das dunkle Schicksal, die τυχη, dann wäre in diesem höheren Sich-selbst-finden, in dem γνωθι σεαυτον vielleicht Geist. Aber der Gegenspieler, mit dem der Mensch sein Spiel hat und durch dessen Gegensatz sein Wesen bestimmt ist, ist nicht die Natur — dieser Irrtum ist das schlimme Erbe, das die christliche Theologie vom griechischen Denken übernommen hat, und das sie vielleicht nur einmal, in Luther überwunden hat, um ihm freilich sofort wieder zu verfallen. Sondern der Gegenspieler, mit dem der Mensch allein sein Leben hat und durch dessen Gegensatz sein Wesen allein bestimmt ist, ist der Andere, ist das Du, und im Du im Anderen, im Nächsten Gott. Und nur da ist Geist, wo der Mensch das Spiel mit dem Anderen — es ist freilich alles andere als ein Spiel! — aufnimmt, wo er das Bestimmtsein seines Wesens allein durch den Gegensatz, durch das Gegenüber zum Anderen anerkennt. Das aber heißt: nur da ist Geist, wo der Mensch in die Not der Erkenntnis geraten ist, daß er dem Anderen, daß er am Anderen stets und ständig schuldig wird, wo ihm die Wirklichkeit des Anderen so überwältigend klar und gegenwärtig wird, daß er es sieht, wie sein Wesen und Leben allein durch das unaufhebbare Gegenüber mit diesen Anderen, mit

dem Nächsten bestimmt ist. Oder noch anders ausgedrückt: nur da ist Geist, wo der Mensch es sieht und anerkennt, anerkennen muß, daß er mit jedem Anspruch, den er stellt, sich am Anderen, am Du, am Nächsten und im Anderen an Gott versündigt. Und weiter: nur da ist Geist, wo der Mensch dies alles sieht, nicht etwa, weil er sich das auf Grund dieser oder jener Überlegung, etwa aus einer bestimmten weltanschaulichen Auffassung vom Menschen, klargemacht hat. Sondern wo er das sieht aus keinem anderen Grund als einfach darum, weil er die Wirklichkeit des Anderen gesehen, weil er den Anspruch des Anderen gehört hat und weil er ihn gehört hat als etwas Unabweisbares.

Da also ist Geist, wo der Mensch sich in unbedingter Verantwortung durch den Anderen gefordert weiß. Wohlverstanden: durch den Anderen gefordert, aber nicht durch ein Ideal. Denn sobald man diese Forderung durch den Anderen in die Forderung durch ein Ideal verwandelt, hat sich der Mensch schon wieder aus der Sphäre des Geistes herausgerettet in einen abstrakten, unwirklichen, ichbezogenen Spiritualismus.

Der Mensch, der sich zum Geist bekennt, gerät eben damit in die schwerste Bedrängnis. Und zwar wirklich nicht in eine sogenannte theoretische, sondern in eine durchaus praktische, existentielle Bedrängnis. Denn wer sich zum Geist bekennt, bekennt sich eben damit zu seinem Gefordertsein durch den Anderen, den Nächsten. Das ist die schwerste und härteste Bedrängnis, die sich nur denken läßt, denn erstens geht das, was da gefordert wird, gegen alles Wollen, Fühlen und Denken des Menschen. Für den Menschen, dessen ganzes Sein darauf gestellt ist, daß er nur durch Selbstbehauptung leben kann, dessen ganzes Leben und Denken, bis in die feinste und höchste philosophische Rechtfertigung seines Lebens, auf dem amor sui steht, dessen ganzes Dasein ein ständiges Suchen seiner selbst ist, für diesen Menschen ist das Wissen um den Geist, eben das Wissen um sein Gefordertsein durch den Anderen die immer neue, unausgesetzte und sehr schmerzliche und lästige Störung seines Daseins. Und dazu kommt dann als zweites, daß dieser Mensch, dessen ganzes Leben, dessen ganzes

Denken und Tun, dessen Rechtsanschauungen und dessen ethische Anschauungen ganz und gar in diesem amor sui, in diesem Eros ihre Begründung haben, gar nicht imstande ist, dieses Gefordertsein zu erfüllen. Er kann dieser Forderung und der Bedrohung seines ganzen Daseins, die sie ihm ist, nicht wieder entgehen, wenn er ihrer erst einmal inne geworden ist. Denn dazu müßte er sie erfüllen. Aber dieser Mensch, der sich selbst sucht, der in allem sein Leben zu erhalten sucht, kann sie nicht erfüllen. Und selbst wenn er sie erfüllen will, so geschieht das ja auch nur, um dadurch sein Leben zu erhalten und weil er sich selbst sucht. Aber er würde ja diese Forderung nicht erfüllen, selbst wenn er äußerlich täte, was sie verlangt.

In diese Bedrängnis gerät der Mensch, der sich zum Geist bekennt: er muß sich gegen sich selbst wenden und kann doch auf keine Weise erreichen, was er erreichen müßte. Nichts ist verständlicher, als daß sich der Mensch dieser Einsicht zu entziehen sucht. Das mag ihm auch in einem ganz außerordentlich hohen Maße gelingen. Ich wage nicht zu entscheiden, wie weit. Eins ist indessen sicher: daß das Gespinst, das sich die Menschen um diese entscheidenden Einsichten herummachen, um sich ihnen entziehen zu können, immer und immer wieder zerreißt. Daß der Betrug und die Lüge dieser Ausreden immer wieder durchschaut wird. Daß immer wieder Menschen mit elementarer Gewalt die Wahrheit ihres Lebens sehen wollen, sehen müssen und allen Schein ichhafter Frömmigkeit und ichhafter Sittlichkeit rücksichtslos zerreißen, zerreißen müssen. Der Mensch hat offenbar trotz allem noch die Möglichkeit, Lüge und Wahrheit, Schein und Wirklichkeit durch alle Entstellungen und Verhüllungen hindurch zu unterscheiden. Wie sollte es anders sein, da der Geist das unverlierbare Eigentum des Menschen ist. Denn Mensch sein, das heißt ja nichts anderes als ein durch den Anderen, durch das Du Geforderter sein.

Wenn wir hier von einer Möglichkeit des Menschen sprechen, Lüge und Wahrheit voneinander zu unterscheiden, so wollen wir damit nicht sagen, daß der Mensch frei sei, so daß er aus eigenem Willen und Vermögen diese Unterscheidung vollziehen oder, wenn er nicht

will, sie nicht vollziehen könnte. Das ist durchaus nicht gemeint. Zwar der Mensch, der sich selbst sucht, der sein Leben sucht, der sich selbst durchsetzen will, wird notwendigerweise meinen müssen, er könne das eine und er könne das andere, er sei frei und könne auf seinen eigenen Willen verzichten, um sittlich, d. h. dem Gesetz entsprechend, zu handeln, oder er könne seinen eigenen Willen durchsetzen und das Gesetz übertreten. Aber das ist ein Irrtum. Denn was er auch tut, ob er das Gesetz übertritt, oder ob er es, seiner Meinung nach, erfüllt, auf jeden Fall tut er nur, was er will und was er, da er tut, was er will, tun muß. Er mag vielleicht frei sein, das, was er will, nämlich sich selbst suchen, so oder so zu tun, das heißt sittlich oder unsittlich, in glänzenden Lastern oder in schmutzigen Lastern. Aber abgesehen davon, daß hier immerhin noch eine andere Betrachtung einzusetzen hätte, um zu entscheiden, ob in dieser Beziehung von Freiheit zu sprechen wäre, und selbst wenn man hier Freiheit zugestehen wollte: dies ist nicht unsere Frage. Sondern unsere Frage ist die, ob der Mensch frei ist, sein Leben suchen oder sein Leben verlieren zu wollen, ob er frei ist, sich zum Geist, zu seinem unbedingten Gefordertsein durch den Anderen zu bekennen, oder sich dieser Forderung auf diese oder jene Weise, in glänzenden oder in schmutzigen Lastern, zu entziehen. Und wenn wir vorhin von der Möglichkeit des Menschen sprachen, Lüge und Wahrheit voneinander zu unterscheiden, so wollten wir damit nicht sagen, daß der Mensch die Freiheit besitze, sich für die Lüge oder für die Wahrheit zu entscheiden. Sondern unsere Meinung ist die, daß der Mensch in der Lüge gebunden ist, und daß alle Versuche sich aus ihr frei zu machen, ihn nur tiefer in die Lüge verstricken. Jene Möglichkeit, von der wir sprachen, will nur besagen, daß der Mensch, wenn ihm die Wahrheit von einem Anderen gesagt wird, sie auch zu verstehen vermag. Aber nicht aus sich, nicht aus seiner vermeintlichen Freiheit. Denn sobald er von da aus zu verstehen versucht, wird er nichts anderes hören, als seine eigene Lüge, als seinen eigenen Irrtum. Dabei ist freilich, wenn ihm die Wahrheit von einem anderen gesagt wird, die schwerwiegende und die entscheidende Bedingung, daß ihm auch wirklich die Wahrheit gesagt wird.

Was ist denn die Wahrheit? Es gibt im Johannesevangelium ein sehr merkwürdiges, absonderliches Wort über die Wahrheit. Ich meine das Wort, das der Johannesevangelist Jesus sprechen läßt: Ich bin die Wahrheit. Dieses Wort ist deshalb absonderlich, weil Jesus nicht sagt: Ich zeige euch die Wahrheit. Denn nach unserer üblichen Auffassung ist doch die Wahrheit etwas Allgemeines, eine Idee, ein Prinzip oder etwas derartiges. Ein wahres Leben ist dasjenige, das eine Verwirklichung dieses allgemeinen Prinzips ist, das ihm entspricht. Um es an unseren gegenwärtigen Darlegungen zu exemplifizieren, würden wir dann etwa so sagen müssen: ein wahres Leben ist das, das im unbedingten Gefordertsein durch den anderen gelebt wird. Und wir könnten dann weiter sagen, daß Jesus uns diese Wahrheit zeigt, und daß er sie in seinem Leben selbst verwirklicht hat. Aber es wäre doch eine sehr merkwürdige Art, das mit dem Satze auszudrücken: Ich bin die Wahrheit. Offenbar ist mit diesem Satz etwas ganz anderes gemeint. Und doch wahrscheinlich genau das, was er sagt. Also nicht: ich zeige oder lehre die Wahrheit, sondern: ich *bin* die Wahrheit. Aus unseren bisherigen Überlegungen mögen wir erkennen, was das heißt.

Jener Begriff der Wahrheit, der in ihm etwas Allgemeines, eine Idee oder ein Prinzip sieht, entspricht dem Begriff des Geistes, den wir ablehnten, weil er, wie wir sahen, rein vom Ich aus gedacht ist. Wir unterschieden diesen ichhaften Begriff des Geistes als einen abstrakten Spiritualismus von dem Geist, der allein da erkannt wird, wo der Mensch sein unbedingtes Gefordertsein durch den Anderen anerkennt. Ebenso müssen wir einen solchen ichhaften Begriff der Wahrheit, der nichts anderes meint als die Selbsterkenntnis des Ich in der Erkenntnis der Wirklichkeit, unterscheiden von der Wahrheit, die allein da ist, wo einer in diesem unbedingten Gefordertsein durch den Anderen sein tatsächliches Leben hat, wo er also *diese* Forderung, nämlich dieses einen, nun gerade gegenwärtigen Menschen hört und erfüllt und nicht eine allgemeine, von ihm selbst, das heißt von seiner Vernunft gesetzte Forderung. Wo er also diese Forderung nicht erfüllt, um etwas, was er als richtig und wahr eingesehen hat, zu verwirklichen, sondern wo er sie erfüllt allein und nur um des An-

deren willen, so daß, wie es im Evangelium heißt, die linke Hand nicht weiß, was die rechte tut. Wenn das Johannesevangelium Jesus sagen läßt: Ich bin die Wahrheit, so will es damit sagen, daß Jesus in diesem unbedingten Gefordertsein durch den Anderen sein Leben gehabt hat, daß er diese Forderung erfüllt hat. Und zwar, wie wir es eben sagten, nicht um etwas Allgemeines zu realisieren, nicht um einer allgemeinen Forderung willen, sondern allein um des Anderen willen. Hier sind nur Jesus und der Andere und die beiden in der engsten Gebundenheit aneinander. Das ist Wahrheit, wo zwei Menschen so aneinander gebunden sind. Alles andere ist Lüge. Diese beiden Menschen sind die Wahrheit. In ihnen ist die Wahrheit.

Aber im Johannesevangelium heißt es von Jesus: Ich bin die Wahrheit. Heißt das nicht noch etwas Anderes? Ja, es heißt, das Jesus allein es ist, der so an den Anderen gebunden ist. So ist Er die Wahrheit. Aber er ist die Wahrheit zu keinem anderen Zweck, als daß sie auch zu dem Anderen komme, um des Anderen willen. Und wo ein Mensch merkt, daß Jesus in dieser unerhörten Weise für ihn offen ist, daß er sein Leben verliert um seinetwillen, da kann es nicht anders sein, als daß dieser Mensch auch die Wahrheit sieht. Das heißt, daß er zunächst sieht, wie er durch diesen Jesus unbedingt gefordert ist, daß er sieht, daß dieser Jesus sei „sein Herr, der ihn erworben, gewonnen nicht mit Gold oder Silber, sondern mit seinem heiligen, teuern Blut und mit seinem unschuldigen Leiden und Sterben". Der Mensch, der gemerkt hat, daß und wie Jesus sich als den von ihm Geforderten weiß und daß und wie er dieser Geforderte ist, dieser Mensch ist auf keine Weise mehr frei. Dieser Mensch ist eben dadurch in die Bedrängnis geraten, von der wir sprachen, und solange er — ich fasse in diesen Worten das eben Gesagte zusammen — an Jesus Christus glaubt, wird er auch nicht anders können, als in dieser Bedrängnis zu verharren. Freilich auch nur solange und wenn er an Jesus Christus glaubt; also solange Jesus Christus sein Werk an ihm tut, solange Jesus Christus für ihn lebt, für ihn sein Leben verliert. Sonst vermag kein Mensch in dieser Bedrängnis zu verharren, sondern er wird sich ihr auf jede Weise zu entziehen und sie sich zu verbergen suchen.

Das also heißt es, wenn es im Johannesevangelium von Jesus heißt: Ich bin die Wahrheit. Aber es ist noch mehr damit gesagt. Denn es ist ein Wort äußerster Ausschließlichkeit. Es bindet die Wahrheit in aller Ausschließlichkeit an Jesus Christus. Das soll heißen: es gibt nicht nur dies, daß ein Mensch sich selbst als den durch den Anderen unbedingt Geforderten weiß, nicht anders als so, daß er an Jesus Christus glaubt, sondern es gibt darüber hinaus auch dies, daß ein Mensch die Forderung dieses Gefordertseins erfüllt, erst recht nur im Glauben an Jesus Christus. Also nur dann, wenn ein Mensch sich das von Jesus tun läßt, was er, Jesus, an ihm tut, kann er selbst für den Anderen sein Leben verlieren, kann er selbst rückhaltlos offen sein für den Anderen, kann er selbst am Andern tun, was Jesus Christus an ihm tut. Und das, was er am Andern tut, ist nichts anderes, als daß er weitergibt, was an ihm durch Jesus Christus getan ist. Das ist also nicht das, was er selbst tut, sondern es ist das, was Jesus Christus tut. Anders ausgedrückt: Jesus Christus bleibt die Wahrheit. Und wenn und wo es Wahrheit gibt, das heißt: wenn und wo Menschen sich als die vom Anderen Geforderten wissen und wenn und wo Menschen in diesem Gefordertsein sich gegenseitig aneinander gebunden wissen, da ist der, der da bindet, allein Jesus Christus. Und er bindet dadurch, daß er sein Leben verliert. Und wenn heiliger Geist da ist, wo einer sich nicht nur in unbedingter Verantwortung durch den Anderen gefordert weiß, sondern wo er auch imstande ist, diese Forderung zu ertragen und zu erfüllen, so ist es auch allein Jesus Christus, der dem Menschen den heiligen Geist zu geben vermag.

Kehren wir nun dorthin zurück, wo wir nach dem heiligen Geist fragten. Wir sahen uns vor die Schwierigkeit gestellt, die darin liegt, daß einerseits alles auf die eigene, tätige Gegenwart Jesu Christi ankommt, daß wir aber andrerseits, da es sich um die Gegenwart dieses geschichtlichen Menschen handelt, an die geschichtliche Überlieferung über ihn und an das Wort dieser Überlieferung gebunden sind. Die Schwierigkeit besteht darin, daß solche historische Überlieferung und wenn sie noch so treu wäre, niemals die Gegenwart Jesu Christi

vermitteln kann, von der alles abhängt. Und wir sagten, daß diese Schwierigkeit in der Tat unüberwindlich bliebe, wenn wir nichts anderes hätten als diese nackte historische Überlieferung. Wir erinnerten dann daran, daß es die Meinung dieser Überlieferung selbst sei, daß sie nicht anders verstanden werden könne als mit Hilfe des heiligen Geistes. Darum versuchten wir uns in aller Kürze darüber zu verständigen, was denn der heilige Geist ist. Wenn wir das Ergebnis dieser Besinnung mit unserer früheren Frage zusammenbringen, so ergibt sich Folgendes:

Zunächst ist das gewiß, daß die Fragen, die uns jetzt beschäftigen, also die Frage nach dem Wort Gottes und dem Bekenntnis und nach der Predigt und die nach der biblischen Überliefung, nur dann zu wirklichen, zu bedrängenden Fragen werden, wenn sie nicht in der Sphäre des Spiritulismus, sondern in der Sphäre des wirklichen Geistes gestellt werden. Ich kann auch statt dessen sagen: wenn sie von einem bedrängten Menschen gestellt werden, also von dem Menschen, der durch die Einsicht in sein eigenes Gefordertsein durch den Anderen und durch seine Unmöglichkeit, diese Forderung zu erfüllen, bedrängt ist. Aber in diese Bedrängnis kann ja nur der geraten oder in ihr verharren, ohne sie sich wieder zu verbergen, das kann, wie wir sahen, nur der, der sich zum Geist bekennt. Und zum Geist bekennen kann sich nur der, der sein unbedingtes Gefordertsein durch den Andern anerkennt, wer Lüge und Wahrheit, Schein und Wirklichkeit klar voneinander zu unterscheiden vermag durch alle Entstellungen und Verfälschungen hindurch, die der Mensch erfindet, um sich selbst zu bewahren. Das aber vermag, wie wir gesehen haben, kein Mensch aus eigener Kraft. Das ist nur möglich, wenn mir von einem Anderen die Wahrheit gesagt wird. Und diese Wahrheit wird, so sahen wir weiter, dem Menschen gesagt von Jesus Christus, der in einem ganz ausschließlichem Sinne die Wahrheit ist. Das heißt, Jesus Christus sagt dem Menschen, wenn er ihm die Wahrheit sagt, nicht etwa die Regel, nach der man handeln müßte, um ein wahres Leben zu führen, er bringt ihm auch nicht ein neues Gesetz, nicht eine neue Sittlichkeit. Sondern Jesus sagt dem Menschen die Wahrheit allein so und allein dadurch, daß er der durch diesen Menschen Geforderte ist, der für ihn

in einer unerhörten und erschreckenden Weise offen ist, der sein Leben verliert um dieses Menschen willen.

Aber beschreiben wir mit dieser Betrachtung nicht einen Kreis? Hat uns die Frage nach dem heiligen Geist und die Antwort, die wir auf sie gefunden haben, denn weiter geführt? Oder stehen wir nicht wieder am gleichen Ort, vor derselben Schwierigkeit wie vorher?

Was wir jetzt gefunden haben, ist doch nur eine Bestätigung dessen, was wir schon früher gesehen haben, daß es Jesus Christus allein ist, der uns die Augen für ihn öffnen kann. Darüber hinaus haben wir dann freilich noch gesehen, wie er uns die Augen für sich öffnet. Aber was hilft es uns, daß wir das wissen? Es liegt uns ja nicht am Wissen, sondern es liegt uns alles am Geschehen, daran, daß es geschieht, daß Er uns die Augen öffnet. Und daß wir, wenn sie uns geöffnet sind, sie Anderen öffnen können. Denn das ist es doch, was uns beschäftigt, wenn wir nach dem Worte Gottes in der Predigt fragen. Aber es ist uns und den Anderen, zu denen wir sprechen, ja nicht damit geholfen, daß wir wissen, wie Jesus Christus dem Menschen die Augen öffnet für sich selbst, und was dann geschieht, wenn er es tut. Es ist uns und den Anderen auch damit nicht geholfen, daß wir wissen, daß Jesus Christus die Wahrheit ist und warum er allein die Wahrheit ist. Käme es darauf an — manchen Orts gilt das richtige Wissen um diese Dinge als der rechte Glaube —, dann wäre die Frage nach dem Wort Gottes und dem Bekenntnis in der Predigt jetzt gelöst. Dann würden wir nun sagen, daß in der Predigt das gelehrt und bekannt werden müßte, was wir jetzt in den allerknappsten und freilich sehr ungenügenden Grundzügen ausgeführt haben. Und man könnte sich sogar mit einigem Recht dafür auf Luther berufen, der in der Tat immer und immer wieder gesagt hat, daß der Inhalt der Predigt die richtige christliche Lehre sein müsse, wenn sie eine rechte Predigt sein solle. Ja, aber die richtige christliche Lehre. Aber eine Lehre, die das richtige Wissen um diese Dinge, das heißt darum, daß Jesus Christus für die Sünden der Menschen gestorben ist und das richtige Wissen darum, was dann geschieht, wenn ein Mensch das glaubt, — ich sage, eine Lehre, die dieses Wissen enthält,

und die meint, in diesem Wissen habe man nun auch schon, was und worum man weiß, die widersprüche sich ja selbst. Denn diese Lehre weiß doch auch, daß es dem Menschen vorenthalten ist, sich das, wovon sie weiß, aber eben nur weiß, aus freiem Willen und aus eigener Kraft anzueignen. Also auch nicht dadurch, daß er davon weiß. Denn es liegt doch in der Hand des Menschen, ob er hiervon weiß oder nicht. Ob er diese „rechte Lehre" kennt oder nicht. Das, was wir bisher gesagt haben, ist doch alles zu „erdenken", das vermag man sich doch durchaus „auszudenken". Besser sogar noch, noch orthodoxer, noch bibelgemäßer als wir es jetzt getan haben. Aber nach Luther ist die rechte Lehre gerade etwas, was kein Mensch sich ausdenken kann.

Es wird auch dadurch nicht anders, daß man sich diese „rechte Lehre" mit einer großen Innerlichkeit aneignet, daß man sie mit einer großen Brunst, würde Luther sagen, bedenkt oder erlebt. Der einzige Unterschied ist dann ja nur der, daß man nicht nur seinen Intellekt, seine ratio, sondern auch sein Gefühl, seine Seele betätigt, daß man sich nicht nur mit seiner ratio, sondern auch mit seiner Seele etwas aneignet, was man sich gerade auf keine Weise, weder so noch so, aneignen kann. Wir erkennen nicht, sondern wir werden erkannt. Wir werden aus Gnade gerecht und nicht durch Werke, auch nicht durch das Werk eines rechten Glaubens. Denn der Glaube ist nicht mehr recht, wenn er ein Werk ist, wenn ihn der Mensch gemacht hat. Wir müssen also noch weiter gehen.

Unsere Frage war die nach der wirklichen Gegenwart Jesu Christi, d. h. nach seiner eigenen, tätigen Gegenwart. Denn nur dann, wenn er selbst gegenwärtig ist, kann er tun, was er an uns tun soll. Nur dann, wenn er selbst gegenwärtig ist, kann das Wort, das wir sprechen, sein eigenes Wort sein, können wir das Wort der Predigt als sein eigenes Wort hören.

Und das war auch unsere Frage der biblischen Überlieferung gegenüber, die rein als historische Überlieferung genommen nichts anderes wiedergibt als die Auffassung, die sich diejenigen von Jesus gemacht haben, auf die diese Überlieferungen zurückgehen. Aber so verdeckt sie

vielmehr die eigene und eigentliche Gegenwart Jesu Christi, statt sie zu vermitteln. Nur dann, wenn sie mit Hilfe des heiligen Geistes verstanden wird, nur dann vermag sie die Gegenwart Jesu Christi und damit zugleich die Gegenwart Gottes zu vermitteln, nur dann ist sie in Wahrheit Gottes Wort.

Wir fragen zunächst, was es bedeutet, die biblische Überlieferung mit Hilfe des heiligen Geistes zu verstehen. Wir sahen schon, es heißt jedenfalls nicht, sie aus einer Intuition, aus einer Vertiefung in die eigene Innerlichkeit heraus, sie, wie man das so nennt, „von innen her" zu verstehen. Denn wir sahen, wenn es irgendeine Wirkung des Geistes gibt, dann ist es diese, daß der Mensch aus jeder Ichbezogenheit, auch wenn sie noch so fromm oder noch so ethisch ist, heillos aufgeschreckt, unbarmherzig herausgerissen wird, und daß er in die Wirklichkeit seines Lebens hineingestellt oder vielmehr, daß sie ihm enthüllt wird und er sie sich nicht mehr verbergen kann. Und es gibt kein Verständnis der biblischen Überlieferung, es gibt diese biblische Überlieferung, so können wir auch sagen als das Wort Gottes nicht anders als so, daß dem Menschen sein Gefordertsein durch den Anderen deutlich wird.

Wenn die biblische Überlieferung nur mit Hilfe des heiligen Geistes verstanden werden kann, so heißt das also erstens: nur dann wird die biblische Überlieferung nicht nur irgendwelches Auffassen über Jesus wiedergeben, nur dann wird sie das Wort Gottes sein, nur dann wird in ihr Jesus Christus selbst gegenwärtig sein, wenn der Mensch in der unbedingten, verantwortlichen und wir können auf Grund dessen, was wir vorhin besprachen, hinzufügen: in der äußerst bedrängten Beziehung zum Anderen, zum Nächsten steht. Hier erfährt der Mensch es in aller Realität und Konkretheit, daß er nicht sein eigener Herr ist, hier weiß er, daß er mit allem Haben- und Besitzenwollen sich nur aus dieser Bedrängtheit, aus dieser Gebundenheit, aus diesem Geknechtetsein an den Anderen herausretten möchte. Hier sind auch alle Anschauungen und Bilder, die er sich macht, alle Erklärungen, alle Diagnosen der „Lage" allzu durchsichtig als Versuche, sich die Wirklichkeit mit ihrem ganz klaren und eindeutigen Anspruch zu verbergen.

Zweitens heißt dies, daß die biblischen Texte nur mit Hilfe des heiligen Geistes zu verstehen sind, folgendes: Wir sagten schon vorhin, heiliger Geist sei da, wo der Mensch sich nicht nur in unbedingter Verantwortung durch den Anderen gefordert weiß, sondern wo er diese Forderung auch erfüllen kann. Und wir sahen auch, daß es die Erfüllung dieser Forderung nur im Glauben an Jesus Christus, also nur durch Jesus Christus gibt. Wenn man sagt, daß die biblischen Texte nur mit Hilfe des heiligen Geistes als Wort Gottes zu verstehen sind, so heißt das also noch über das bisher Gesagte hinaus dieses: Wir sahen schon früher, es kann keiner in dieser Bedrängnis des durch den Anderen Gefordertseins verharren, es sei denn so, daß er imstande wäre, diese Forderung zu erfüllen. Und wir sagten auch schon, daß es eine Erfüllung dieser Forderung allein im Glauben an Jesus Christus gibt, das heißt nur so, daß Jesus Christus an mir die Forderung erfüllt, und ich dann hierin, daß Jesus das an mir tut, selbst offen bin für den Anderen. Ich sagte schon, soweit das Tun eines Menschen die Forderung, den Anspruch des Anderen erfüllt, ist es nicht das eigene Tun dieses Menschen, sondern es ist das, was Jesus Christus an ihm tut. Also nur soweit und insofern das Tun des Menschen im Glauben an Jesus Christus geschieht, nur soweit und insofern das Tun des Menschen eben in diesem Glauben nicht sich selbst meint, sondern auf Jesus Christus und auf sein Tun hinweist, nur insofern kann man von ihm sagen, daß es den Anspruch, die Forderung des Anderen erfüllt. Da allein erfüllt es sie aber auch tatsächlich. Denn ein Tun, das nicht in diesem Glauben geschieht, weiß in Wahrheit gar nichts, kann gar nichts wissen von dem Anspruch des Anderen, denn es geschieht und ist gefangen im amor sui.

Sagten wir also vorhin, daß man nur dann imstande ist, die biblische Überlieferung als das Wort Gottes zu verstehen, wenn der Mensch sich als den durch den Anderen unbedingt Geforderten weiß, so ist nun weiter zu sagen, daß das Wort Gottes doch nur dann zu hören ist, wenn man sich nicht nur als den durch den Anderen unbedingt Geforderten weiß, sondern wenn man diese Forderung auch zu erfüllen vermag. Ich vermag sie nur im Hören des Wortes Gottes, im Glauben an Jesus Christus zu erfüllen. Aber nun gilt

es auch umgekehrt: es gibt kein Hören des Wortes Gottes, keinen Glauben an Jesus Christus anders als im Wissen um das unbedingte Gefordertsein durch den Anderen und anders als so, daß ich diese Forderung erfülle. Wir haben gesehen, welcher Art diese Erfüllung ist. Es ist keine eigene, sondern eine fremde, eine die nicht eigentlich durch das Tun geschieht, sondern durch das Hören, nämlich das Hören des Wortes Jesu Christi. Daraus wird deutlich, daß ich durch diese Erfüllung die Forderung des Anderen nicht etwa aus der Bedrängnis des unbedingten Gefordertseins durch den Anderen entlassen werde. Sondern, wie wir schon sahen, allein durch die Erfüllung, aber eben nicht die eigene, sondern die fremde Erfüllung der Forderung des Anderen, vermag ich in dieser Bedrängnis zu verharren.

Es bleibt also auf jeden Fall dabei: nur dann wird die biblische Überlieferung als das Wort Gottes zu verstehen sein, nur dann wird Jesus Christus selbst in diesem Wort gegenwärtig sein, nur dann also wird sie das Wort Gottes sein, das Gott gegenwärtig zu uns spricht, wenn der Mensch in der Bedrängnis durch den Geist, wir können auch sagen: in der Bedrängnis durch die Wirklichkeit steht.

Das ist nun nicht so zu verstehen, daß das Verstehen der biblischen Überlieferung als Gottes Wort und das Stehen in dieser Bedrängnis, das Anerkennen der Wirklichkeit zueinander in dem Verhältnis stünden, daß das eine die Folge vom anderen wäre. Denn wenn wir sagen wollten, daß die Anerkenntnis der Wirklichkeit die Voraussetzung sei dafür, daß man die biblische Überlieferung als das Wort Gottes versteht, so müßten wir ja wieder als die Voraussetzung für die Anerkenntnis der Wirklichkeit dieses setzen, daß man die biblische Überlieferung als das Wort Gottes versteht. Sondern es ist so, daß dieses beides so aneinander gebunden ist, daß es das eine nicht gibt ohne das andere. Das heißt: kein Versuch des Menschen aus sich heraus, mit Hilfe einer besseren Philosophie etwa als man bis dahin hatte, also heute etwa statt mit dem Idealismus mit irgendeinem Realismus die Wirklichkeit zu erkennen, wird zum Ziel führen. Man wird dann immer nur eine heimlich bereits gesetzte Welt erkennen,

d. h. also das erkennende Subjekt wird sich immer zum Herren über die Wirklichkeit machen, es wird immer die Bedrängnis, die die Wirklichkeit doch für den Menschen ist, auflösen oder vielmehr verdecken. Es gibt keine Erkenntnis der Wirklichkeit als die vom Worte Gottes her. Denn nur in dieser Erkenntnis macht sich der Mensch nicht zum Herrn über die Wirklichkeit, nur in dieser Erkenntnis verdeckt er sich nicht die Wirklichkeit. Aber wir müssen dann wieder sagen: kein Versuch des Menschen aus sich heraus, mit Hilfe einer besseren Auslegemethode, etwa einer sogenannten pneumatischen, statt der historischen, wird zum Ziele führen. Immer wird der Mensch dann nur seine Anschauungen und Auffassungen vor das Wort Gottes stellen, und er wird dann seine Meinungen und seine Erfahrungen für das Wort Gottes ausgeben. Es gibt keine Methode, um die biblische Überlieferung als Wort Gottes zu verstehen, um die Gegenwart Gottes in dem Worte dieser Überlieferung aufzuzeigen. Denn eine Methode haben, das heißt doch: verfügen können. Und eine pneumatische Methode haben oder anwenden können, das heißt doch, daß man über das Pneuma verfügte, von dem Christus bei Johannes sagt, daß keiner über ihn verfügen könne, sondern daß er sein eigener Herr sei. Pneumatische Methode, das ist doch ein Widerspruch in sich.

Es gibt eben überhaupt keine Methode für die Auslegung. Denn in dem Augenblick, wo einer eine Methode anwendet, meint er, er könne von sich aus die Texte zum Sprechen bringen. In Wirklichkeit spricht er dann aber selbst und er läßt sich sein eigenes Sprechen nur durch die Texte verstärken. Der Fehler ist dabei, daß man sich auf sich selbst zurückzieht und daß man dann meint, aus diesem auf sich selbst Bezogensein, aus dieser Einsamkeit des mit sich selbst beschäftigten, des um sich selbst bekümmerten Ich heraus einen Weg zu Gott finden zu können. Aber von hier aus führt kein Weg zu Gott, und wenn er in noch so großer Bekümmernis um das Heil der eigenen Seele gegangen wird. Hier kommt man nur zu Götzen, die sich das Ich selbst aufrichtet und in denen es sich in Wahrheit selbst anbetet.

Wenn es eine Methode gibt, dann wäre es die, aus der Bedrängnis durch den Geist, durch die Wirklichkeit heraus die biblischen Texte auszulegen. Aber über diese Bedrängnis kann man um so weniger verfügen, als sie ja gerade die Bedrängnis ist, daß man überhaupt keine Verfügungsmöglichkeit, gar keine Freiheit mehr hat. In diese Bedrängnis kann man nur hineingezogen werden.

Aber wie und durch wen?

Die einzige Antwort, die wir auf diese Frage geben können, ist natürlich die: durch Jesus Christus und so, daß er um unsertwillen sein Leben verliert. Aber wir fügen auch hier hinzu: nicht dadurch, daß wir das wissen, daß wir nur durch Jesus Christus in diese Bedrängnis hineingezogen werden können, nicht dadurch, daß wir wissen, daß Jesus Christus uns darum in diese Bedrängnis hineinziehen kann, weil er für uns sein Leben verliert. Das beste Wissen darum, die reinste Lehre, die nur ein Wissen wäre, hülfe uns da nichts. So unerläßlich sie auch ist, wie uns ja gerade diese Überlegungen zeigen. Sondern worauf es ankommt ist dies, daß es tatsächlich geschieht, daß Jesus Christus uns in diese Bedrängnis hineinreißt. Das kann natürlich nicht geschehen, ohne daß wir von Jesus Christus wissen. Und wir können von ihm nicht wissen anders als durch die biblische Überlieferung.

Aber diese Überlieferung bleibt stumm, oder vielmehr sie sagt nur wieder, was ich selbst sage, was ich sie sagen lasse, wenn ich mich als einer an sie wende, der auf Grund einer Methode und sei es die allerbeste, über sie verfügen kann, daß heißt, sobald ich aus der Gesichertheit meines Wissens und Könnens und Gebens, sobald ich also mit meinen Ansprüchen an sie herantrete. Ist diese Überlieferung wirklich Gottes Wort, dann kann sie dergleichen ja gar nicht leiden. Denn dann hat sie als Gottes Wort teil an seiner Majestät, die es auch nicht leiden kann, daß ich über Gott verfügen will. Dann kann ich sie nur als Gottes Wort hören, wenn ich sie über mich verfügen lasse. Das aber kann nach allem bisher Gesagten nicht heißen, daß ich sie unter diesem Grundsatz lese und verstehe, daß sie über mich verfügt und daß ich mich auf diese Weise seelisch von ihr beeindrucken lasse. Denn das kann man selbst machen: man

kann sich selbst die Bibel und ihren Inhalt durch intensive Meditation auffuggerieren. Oder man kann sich rational, in bezug auf den Intellekt von ihr gefangennehmen lassen und sie dann buchstäblich, verbaliter, als Gottes Wort nehmen. Aber das ist ja alles nur Pelagianismus. Das ist ja alles in Wahrheit doch ein Verfügen über die Bibel.

Die biblische Überlieferung als Gottes Wort hören und sie — was dasselbe heißt — über mich verfügen lassen, das kann ich nur, wenn sie mir von einem Menschen, „mündlich", „äußerlich", wie Luther das ausdrückt, gesagt wird. Und zwar von einem Menschen, der sie selbst als Gottes Wort gehört hat, dem in ihr Jesus Christus selbst gegenwärtig geworden ist, der also selbst durch den Geist, durch die Wirklichkeit bedrängt ist. Nur der selbst bedrängte Mensch vermag mich in die Bedrängnis zu ziehen, nur der selbst wirkliche Mensch vermag mich wirklich zu machen und mich aus der Scheinwelt der Ichbezogenheit herauszuholen. Und er vermag es nur durch dasjenige, was ihn selbst in die Bedrängnis geführt hat, was ihn selbst aus dieser Schein- und Lügenwelt der Ichhaftigkeit herausgeholt hat, was ihn selbst wirklich gemacht hat. Das ist nichts anderes als das Wort Gottes, kein Anderer als Jesus Christus selbst in seiner eigenen Gegenwart.

Denn wenn einer in Wirklichkeit von dem spricht, was ihn selbst wirklich gemacht hat und was ihn allein wirklich sein läßt, dann spricht er in der verantwortlichen Bindung an Jesus Christus, wenn anders er als ein wirklicher, an der Wirklichkeit durch Jesus Christus Teilhabender spricht. Denn es gibt ja keine Wirklichkeit anders als im Hören auf das Wort Jesu Christi. Darum ist das eigentliche Subjekt dieses Sprechens Jesus Christus selbst.

Und weiter ist zu sagen, daß der, der durch Jesus Christus an der Wirklichkeit teil hat, in der Bedrängnis verharren kann. Das heißt: er kann es ertragen, den Anspruch des Anderen zu hören und sich von ihm unbedingt gefordert zu wissen. Und gerade in seinem Sprechen von Jesus Christus weiß er von seinem eigenen Gefordertsein und vermag er den Anspruch des Anderen zu hören. Und zugleich weiß er von dem, was diesem Hören widerstrebt, das heißt, er weiß von der Sünde

und von ihrer Macht. Von ihm gilt, was Luther von sich sagt: „Ich lasse alle Gedanken und Spekulationen von der göttlichen Majestät und Herrlichkeit fahren, hange und klebe allein an der Menschheit Christi, und damit gehet mir denn ein solch Licht und Erkenntnis auf, daß ich erkennen kann, was Gott ist, was ich selbst bin, was alle Kreaturen sind, was alle Schalkheit und Bosheit in des Teufels Reich ist[1]."

Indem ich ein solches „äußerliches", „mündliches Wort" höre, höre ich es auch als einen Anspruch, und zwar als den Anspruch eben dieses Menschen, der es zu mir spricht. Und es ist der Anspruch, ganz und gar über mich verfügen zu wollen, mich aus meiner Gefangenschaft in mir selbst befreien zu wollen, mich zur Erkenntnis meiner Sünde, eben dieses Gefangenseins in mir selbst, des amor sui, zu bringen. Dieser Anspruch ist aber von jedem anderen dadurch unterschieden, daß sich in ihm nicht dieser Mensch durchsetzen will, der dieses Wort zu mir spricht. Nicht dieser Mensch will durch diesen Anspruch über mich verfügen, nicht Er will mich befreien, nicht Er macht sich zum Richter über meine Sünde. Während sonst jeder andere Anspruch ein Ausdruck dafür ist, daß ein Mensch sich zum Herrn über mich machen will und er mich für sich in Anspruch nimmt, geschieht das in diesem Falle nicht, wenn anders der Anspruch, der hier geltend gemacht wird, der Anspruch Jesu Christi ist, wenn also wirklich von ihm, Jesus Christus gesprochen wird und er, wie wir eben sagten, das eigentliche Subjekt dieses Anspruches ist. Und wenn es bei diesem Sprechen doch geschieht, daß der Mensch sich mit seinen eigenen Ansprüchen geltend macht, so geschieht es jedenfalls per nefas, so weiß der, der es tut, daß es zu Unrecht geschieht; und er wird dann auch eben, indem von Jesus Christus gesprochen wird, ins Unrecht gesetzt. In seinem eigentlichen Sinn geschieht dieses Sprechen jedenfalls, ebenso wie es aus dem Hören auf das Wort Jesu Christi geschieht, so auch, eben deshalb, aus dem Hören auf den Anspruch des Anderen, zu dem

[1] Walchsche Ausgabe 8, 1623. E. A. Com. ad. Gal. I, 64: Item omitto speculationes majestatis divinae, et haereo in Christi humanitate, atque ita vere disco agnoscere voluntatem Dei. Ibi nullus terror est, sed mera suavitas, laetitia etc., simulque aperitur lux, quae ostendit cognitionem Dei, mei ipsius, omnium creaturam, et omnis iniquitatis regni diaboli etc.

gesprochen wird. Und zwar, da das, was hier gesprochen wird, ja nichts anderes ist, als das Wort Jesu Christi, so wird es auch gesprochen aus dem Hören, mit dem Jesus Christus selbst auf den Anspruch des Anderen hört.

Man wird also sagen können: nur da, wo Jesus Christus in diesem Sinne der Herr ist über das Sprechen eines Menschen, der das Wort von ihm verkündigt, und wo er durch ein solches Wort, das im Gehorsam gegen ihn gesprochen wird, der Herr ist über den, der es hört, nur da ist heiliger Geist, und nur da ist durch den heiligen Geist das Wort der Überlieferung von Jesus Christus, indem es „mündlich", „äußerlich" gesprochen wird, das Wort Gottes, in dem Gott selbst in Jesus Christus gegenwärtig ist.

Es ist dann also so, daß es das Wort Gottes in der Predigt nur dort gibt, wo es durch die Predigt bereits verkündigt ist, daß also Predigen nur durch Predigen selbst möglich ist. Denn es gibt kein Verstehen der Bibel als des Wortes Gottes und darum kein Hören des Wortes Gottes, als da, wo es in der Predigt als ein „äußerliches", „mündliches" Wort verkündigt wird. Nur da, wo ich mich im Hören dieses Wortes, das mir von einem Anderen als ein wirkliches Wort, das heißt, nicht nur als eins, das ich in mir, in meinem Innern vernehme etwa als eine Deutung meines innersten Erlebens, sondern als ein Wort, das ein Anderer zu mir spricht, unter die Herrschaft Gottes beuge, nur da ist dann auch Herrschaft Gottes, nur da ist Gott selbst gegenwärtig und nur wo das Wort in diesem Hören gesprochen wird, ist es Gottes eigenes Wort, für das ich Gott die Verantwortung nicht nur überlassen darf, sondern überlassen muß.

Man kann das auch so ausdrücken, daß man sagt: nur dort gibt es das Wort Gottes in der Predigt, nur dort also ist das Predigen in Wahrheit Predigen, wo es im Amt, im Auftrag geschieht. Denn im Amt geschieht es dann, wenn es einem durch das Wort Gottes von Anderen aufgetragen ist, wenn es also im Hören auf das durch Andere zu mir gesprochene Wort Gottes geschieht. Es ist wohl durch alles, was bisher gesagt worden ist, deutlich, daß damit

nicht doch zu guter Letzt eine Verfügungsmöglichkeit über das Wort Gottes behauptet werden soll. Denn so wenig wir über die biblische Überlieferung verfügen können in dem Sinne, daß uns eine Auslegungsmethode zu Gebote stünde, mit deren Hilfe wir das Wort Gottes aus den biblischen Texten heraushören können, und so wenig der Besitz, auch der „geistige" Besitz der Bibel dafür eine Garantie ist, daß Gott uns in ihr gegenwärtig ist, ebensowenig haben wir eine Möglichkeit über das Amt zu verfügen, durch das wir zum Predigen angehalten sind. Auch vor den Amtsträgern bleibt Gottes Souveränität bestehen. Das heißt: er allein ist es, der ihnen den Auftrag gibt und der ihn nicht ein- für allemal gibt. Denn immer wieder von neuem soll dieser Auftrag aus seiner Hand genommen werden. Immer wieder von neuem sendet Er den heiligen Geist. Und das heißt dann: immer wieder von neuem werden wir in die Bedrängnis hineingezogen, die die Erkenntnis des Gefordertseins durch den Anderen bedeutet. Immer wieder ist es die Wirklichkeit mit aller ihrer Not, vor der wir bettelarm und ganz und gar hilflos stehen und in die wir unbarmherzig hineingestoßen werden. Denn in ihr allein spricht Gott sein Wort zu uns. Er redet nicht „im Winkel" mit uns, nicht da, wo wir uns auf uns selbst zurückgezogen haben, um auf die Stimme unseres Inneren zu hören, auch nicht da, wo wir uns durch eine richtige Theologie oder eine rechte Lehre oder gar durch Frömmigkeit und eigene Erfahrung gesichert glauben, sondern nur da, wo wir ganz und gar ungesichert sind, wo wir gar nichts haben, worauf wir uns verlassen können. Also nur da, wo wir Gott wirklich und in allem Ernst und in aller Wahrheit unserer Bettelarmut suchen und nach ihm rufen, weil wir ihn bitter nötig haben. Und freilich, wann würde es deutlicher, daß wir ihn bitter nötig haben als dann, wenn wir eine Predigt halten oder eine Predigt hören. Und es ist kein Unterschied zwischen dem auf der Kanzel und denen unter der Kanzel. Denn wie will der auf der Kanzel predigen, wenn er nicht den Auftrag hat, das Wort Gottes zu predigen, und durch wen sonst soll er ihn erhalten, als von denen unter der Kanzel? Was soll er denen unter der Kanzel sagen, wenn sie nichts wissen wollen von dem unbedingten Gefordertsein durch den Anderen und

jetzt in diesem Augenblick von dem unbedingten Gefordertsein durch das, was der da auf der Kanzel sagt? Aber umgekehrt ist es dasselbe. Wie sollen die unter der Kanzel das Wort Gottes hören, wenn der Prediger von sich redet, wenn er aus der Sicherheit seines theologischen oder frommen, orthodoxen oder pietistischen Besitzes spricht; wenn er sich nicht in die Bedrängnis und Ungesichertheit seines eigenen Gefordertseins hinauswagen will. Denn solange er das nicht tut, steht er selbst immer verdeckend vor dem, was er sagen soll; solange redet er von sich und nicht von Gott; solange will er Jesus Christus gegenwärtig machen und ihn nicht selbst gegenwärtig sein lassen. Hier gilt Luthers Wort vom Predigtamt: „Man kann es nicht weiter bringen, denn in die Ohren, Christus muß es allein durch den Spiritum Sanctum ins Herz bringen. Nichts desto minder soll man es treiben und predigen, und soll doch allein bei ihm stehen, wenn er es will in die Seele treiben. Er kann es nicht leiden, daß wir meinen, es sei unseres Fleißes Schuld oder unseres Studierens; sondern es ist allein des Christi Amt.[1]"

So gewiß man von Luthers Predigen wird sagen dürfen, daß es in „Christi Amt" geschehen ist und daß Luther nichts ferner gelegen hat, als über dieses Amt verfügen zu wollen, als sei es seines Fleißes oder Studierens, seiner „gewaltigen religiösen Genialität" Schuld, ebenso gewiß ist doch auch, daß seine Predigten heute nicht mehr im eigentlichen Sinne Predigten sind und darum auch nicht mehr als solche dienen können. Denn das gehört auch zu der Gegenwärtigkeit und Gegenständlichkeit der Predigt, daß sie ganz und gar, wie nur irgendein Wort, zu ihrer Zeit gehört, daß es für sie allemal gerade Zeit ist, in dem eigentlichen Sinne, den dieses Wort hat. Das Wort der Predigt muß, wenn irgendeins, ein Wort des geschichtlichen Augenblicks sein. Freilich nicht im Sinne einer geschichtsphilosophischen Deutung dieses Augenblickes. Wo der Mensch Geschichtsphilosophie treibt, will er über sich und die Geschichte verfügen. Aber wir haben gesehen, daß da, wo der Mensch das Wort Gottes hört, gerade jedes Verfügenwollen über sich und die Geschichte aufhört. Sondern das Wort der Predigt ist ein Wort der Geschichte dieses

[1] E. A., 1. Aufl., 18, 68f.

Augenblickes in dem Sinne, daß es zu den gerade jetzt Lebenden, d. h. zu den wirklichen, zu den zu meiner Wirklichkeit gehörenden Menschen gesprochen wird, in der Verantwortung ihnen gegenüber, die es freilich nur im Glauben an Jesus Christus gibt.

Es hätte keinen Sinn zu zeigen, in wie weitem Maß Luthers Predigen in diesem Sinne ein Wort des geschichtlichen Augenblickes gewesen ist. Denn wir befassen uns nicht mit seinen Predigten als mit einem großen geschichtlichen Denkmal und wir wollen nicht dazu auffordern, daß man sie als ein großes geschichtliches Denkmal bewundere. Man hätte sie dann jedenfalls in ihrem eigentlichen Sinne nicht verstanden, man meinte dann doch, sie seien seines „Fleißes und Studierens Schuld". Als Predigten werden sie nur dann verstanden und gehört, soweit man das heute kann, wo ihre Zeit unweigerlich vergangen ist, wenn sie in der Sehnsucht nach der Predigt gehört und gelesen werden, die uns heute ein Wort unseres geschichtlichen Augenblickes wäre, in der uns heute in Wirklichkeit Jesus Christus gegenwärtig wäre.

Ein solches Wort wäre mehr als jede Tat, die ein Mensch tun kann. Denn es wäre Gottes Wort, Gottes schaffendes, erlösendes und heiligendes Wort. Nicht ob die Kirche heute etwas „tun" kann, ist die entscheidende Frage, sondern ob sie dieses Wort zu sagen weiß. Wenn sie es zu sagen weiß, dann wird sie mehr zu tun haben, als daß sie sich nach irgendwelchen „Taten" umsehen müßte.

Bibel und Kirche

Unser Thema will die gegenseitige Bedingung betonen, unter der Kirche und Bibel stehen. Es will besagen, daß es die Bibel als das Wort Gottes nicht gibt ohne die Kirche. Daß es aber auch keine Kirche gibt ohne die Bibel.

Es gibt die Bibel als das Wort Gottes nicht ohne die Kirche. Wohl kaum eine Frage wird einem als Theologen so oft gestellt wie diese: wieso denn die Bibel das Wort Gottes ist. Und es gibt ja auch keine Frage, die von so entscheidender Bedeutung ist für Theologie und Kirche und für den nach einer letzten Instanz und Autorität fragenden Menschen wie diese nach dem Worte Gottes. Man wäre heute in weiten Kreisen bereit, auf das Wort Gottes zu hören, wenn man nur wüßte, wo es zu hören wäre. Man meint, wenn die Bibel das Wort Gottes ist, dann müsse es mit ihr noch eine ganz besondere Bewandnis haben, es müsse noch ein ganz anderes Buch sein, als es scheint, wenn man sie sozusagen von außen, also wie irgend eins der anderen großen Bücher der Menschheit betrachtet, obwohl sie doch dann schon gewaltiger als irgend eins erscheint. Und man meint, es müsse in der Bibel, wenn man sie als das Wort Gottes anerkennen solle, noch etwas ganz anderes drin stehen, als man aus ihr sonst herauszulesen vermag, obwohl man doch vielleicht schon das Größte in ihr liest, was es auf dieser Erde überhaupt zu lesen gibt. Wenn man nur wüßte, wieso die Bibel als Gottes Wort zu verstehen ist!

Man darf an dieser Frage nicht vorübergehen. Sie geht uns alle an. Nicht nur dann, wenn wir selbst es sind, die diese Frage stellen, wenn wir also selbst zwar Vieles und Tiefes aus der Bibel herauszulesen vermögen, aber das Eine uns verschlossen blieb, nämlich dies: daß die Bibel nicht nur die tiefste Menschenweisheit enthält, sondern

was unendlich viel mehr, ja, was etwas unvergleichlich anderes ist, daß sie Gottes Wort enthält. Zwar wird man das Gewicht dieser Frage nicht fühlen, wenn man glaubt, daß die Bibel Gottes Wort ist, so wie man etwas glaubt, weil man es nun einmal von den Menschen seiner Umgebung so gesehen und gelernt hat. Wenn wir aber nicht mehr nur auf diese Weise glauben wollen und können, daß die Bibel das Wort Gottes ist, sondern wenn wir selbst das Wort der Bibel wirklich als das Wort Gottes gesagt bekommen möchten, dann steht die Frage vor uns auf. Und wenn wir gar in dem Falle sind, daß wir dessen ganz sicher und gewiß sind, daß die Bibel das Wort Gottes ist, dann geht uns diese Frage dringender an als irgend jemanden sonst. Denn es genügt ja dann nicht, daß wir uns auf diese oder jene Theorie stützen, die darüber besteht, wieso die Bibel das Wort Gottes ist. Es geht dann nicht an, daß wir auf die Frage nach dem Worte Gottes etwa sagen: Gott hat den Inhalt der heiligen Schrift den biblischen Schriftstellern eingegeben, er hat sie inspiriert; das muß man glauben, dann wird man das Wort der Bibel auch als Wort Gottes verstehen. So oder auf eine ähnliche Weise geht es wirklich nicht. An die Inspiration der Bibel glauben und das Wort der Bibel als das Wort, das Gott selbst uns sagt, wirklich hören, ist nun einmal nicht ein und dasselbe, sondern etwas von einander sehr Verschiedenes. Und Jemandem, der nach dem Hören des Wortes Gottes verlangt, auf den Glauben an die Inspiration verweisen, das heißt, dem, der nach Brot verlangt, einen Stein anbieten. Wer die Bibel als Wort Gottes verstehen und hören gelernt hat, der mag sich dann nachher das Geheimnis, daß Menschenworte nicht mehr Menschenworte, sondern Gottesworte sind, mit Hilfe dieser theologischen Theorie von der Inspiration klar zu machen suchen, so wie das die alten Theologen z. B. getan haben. Aber weder der Glaube an die alte Lehre von der Inspiration noch der Glaube an eine neue Lehre sind der Glaube an das Gotteswort oder vermögen den Glauben an die Bibel als das Gotteswort zu erzeugen. Der Glaube an die Bibel als das Gotteswort kann unmöglich anders entstehen als so, daß man das Wort der Bibel als das Wort, das Gott selbst zu uns sagt, hört, daß es einem mit der ganzen Autorität und Entscheidungsgewalt,

ohne die das schlechterdings nicht geht, als das Wort Gottes wirklich gesagt wird.

Darum: wird einem die Frage gestellt, wieso die Bibel das Wort Gottes ist, so wäre nur das eine wirkliche Antwort, wenn ein Mensch dem Fragenden das Wort der Bibel nicht als Menschenwort, sondern unmittelbar als Gottes Wort sagen könnte. Jedenfalls ist alles andere und wäre es die beste und vielleicht orthodoxeste Form der Inspirationslehre oder die neueste und einleuchtendste Theorie von der pneumatischen Exegese nicht die eigentliche Antwort auf die Frage, sondern nur etwas Vorläufiges, was die Sache selbst, um die es geht, noch garnicht trifft. Und man soll hier doch ja acht geben: wer angesichts der Frage, was das Wort Gottes ist und wieso die Bibel das Wort Gottes ist, nicht in die größte Verlegenheit gerät, legt einem den Verdacht nur allzu nahe, daß er bis jetzt den Glauben an eine Theorie über das Wort Gottes und die Bibel für den Glauben und das Hören des göttlichen Wortes selbst gehalten hat. Man kann natürlich mit Leichtigkeit dem, der nach dem Worte Gottes fragt, eine solche Theorie über Wort Gottes und Bibel klar zu machen unternehmen. Und wenn er einem diese Theorie nicht abnimmt, dann kann man, wenn es denn wirklich auf die Theorie ankäme, sich sagen, daß man nun das Seine getan hat und daß man nun den Fragenden sich selbst überlassen kann, weil es nun seine Sache ist, ob er sich unsere Theorie noch einmal überlegen und sie annehmen will oder nicht. Aber wenn es hier überhaupt um keine Theorie über das Wort Gottes geht, sondern um das wirkliche Sagen und Hören des Wortes selbst, dann liegt die Sache ganz anders. Wenn ich dann versuche, dem, der mich nach dem Worte Gottes gefragt hat, das Wort Gottes selbst zu sagen, und er meine Worte nicht als Gotteswort hört und versteht, sondern als meine Ansicht über dies und das — die für ihn vielleicht sehr erwägenswert ist, die ihm aber nicht, was das göttliche Wort ja ohne weiteres wäre, letzte Instanz ist, bei der alles Fragen und Diskutieren, Erwägen und Urteilen aufhörte — werde ich dann sagen dürfen und zu sagen wagen: Der, der nicht hören und glauben will, was ich ihm gesagt habe, ist verstockt, er will nicht hören; er will es nicht, weil er sonst seinen Stolz, sein Selbstgefühl, ja, sich selbst

preisgeben müßte? Werde ich so urteilen dürfen, was ich doch wohl müßte, wenn ich unbedingt sicher wäre, daß das, was ich gesagt habe, Gottes Wort selber ist?

Ich denke dabei an die Verkündigung der Kirche. Ich denke an uns Pfarrer, die wir doch Sonntag für Sonntag und nicht nur am Sonntag in dieser Lage sind, daß wir nicht nur über das Wort Gottes reden, sondern das Wort Gottes selbst sagen sollen. Nehmen wir an, wir sagen es schlecht und recht, so wie es einem jeden von uns gegeben ist. Aber wird es denn als Gotteswort gehört? Ist es nicht vielmehr so, daß Tausende und Abertausende überhaupt nicht auf uns hören? Ich spreche jetzt nicht von der Masse der Oberflächlichen, sondern von den vielen ernsten Menschen, die heute mehr oder weniger gleichgültig neben der Kirche hergehen, die uns vielleicht als Privatpersonen mit Achtung behandeln, aber denen wir nichts als eine Verlegenheit sind, wenn wir als Pfarrer kommen, weil sie mit uns als Pfarrer nichts anzufangen wissen, und vielleicht umso weniger, je mehr wir den Anspruch machen, bei dem, was wir als Pfarrer in der Predigt und in der Seelsorge sagen, nicht nur unsere von mehr oder weniger Lebenserfahrung getragenen Meinungen zu sagen, sondern nicht mehr und nicht weniger als das Wort Gottes. Das wirkliche Leben in der Politik, in der Gesellschaft, in der Wissenschaft, in der Wirtschaft, in der Kunst, das spielt sich heute ab, als gäbe es gar kein Wort Gottes. Was sagen wir als Pfarrer dazu, die wir doch das Wort Gottes zu sagen meinen? Und was sagen die Anderen dazu, die es vielleicht zu hören meinen und denen es unmöglich scheint, daß ohne das Wort Gottes irgend etwas zum Guten gelingen kann? Darf man wirklich so schnell bei der Hand sein mit der Auskunft, daß die Welt — damit meint man dann die Anderen — heute eben verstockt ist, daß sie das Wort Gottes eben nicht hören will? Müßte man bei einer so wichtigen Angelegenheit nicht auch die andere Möglichkeit, die hier in Betracht kommt, wenigstens einmal erwägen? Nämlich die, daß das, was wir als das Wort Gottes zu sagen und zu hören meinen, in Wirklichkeit doch nur unser eigenes Wort ist, daß wir damit nur unsere eigenen Ansichten und Meinungen ausdrücken und behaupten? Wenn es so wäre, dann könnten ja die Anderen das Wort Gottes

gar nicht hören. Und zwar nicht wegen ihrer Verstockung und ihres bösen Willens, wie wir meinten, sondern ganz einfach deshalb nicht, weil wir garnicht das Wort Gottes sagten und hörten, sondern wirklich nur unsere eigenen Meinungen, unser eigenes Wort. Und haben sie dann nicht recht, tausendmal recht, wenn sie davon nichts wissen wollen, oder doch jedenfalls nicht mehr, als von irgend einer anderen menschlichen Meinung.

Das ist die große Verlegenheit, in die man gerät, wenn man weiß, was es bedeutet, wenn die Frage an einen gestellt wird, was das göttliche Wort ist. Denn diese Frage kann man nur so beantworten, daß man selbst das Wort Gottes sagt.

Ist es nötig, daß ich davon ausführlich spreche, daß man damit noch nicht das Wort Gottes sagt, wenn man einfach wiederholt, was in der Bibel steht? Man kann außerordentlich hoch denken von der Bibel, man kann sich ihre Gedanken über das Menschenleben in weitem Maße aneignen und braucht sie deshalb noch nicht für das Wort Gottes zu halten. Wir sprachen schon davon, daß das ein gewaltiger Unterschied ist. Und es geht jetzt ja nicht darum, daß die Bibel als ein altes und zu verehrendes Weisheitsbuch der Menschheit anerkannt wird, sondern daß sie als Wort Gottes verstanden wird. Dazu genügt doch offenbar nicht, daß man einfach sagt, was in ihr steht, daß man also dem, der nach dem Worte Gottes fragt, Bibelworte sagt. Es gehört offenbar noch etwas anderes dazu. Wir sagten zu Anfang, es gäbe die Bibel als Wort Gottes nur in der Kirche. Nun sind wir, die wir das Wort Gottes zu sagen versuchen, doch in der Kirche. Und wir sagen es doch ganz gewiß nur als solche, die zur Kirche gehören. Aber ist das wirklich so ganz gewiß? Fragen wir uns doch, was heißt das: zur Kirche gehören? Es heißt doch nicht nur, daß man Mitglied einer bestimmten Landeskirche ist. Es heißt auch nicht nur, daß man an den Veranstaltungen und dem Leben dieser Kirche teilnimmt, daß man also zur Predigt und zum Sakrament geht. Offenbar heißt „zur Kirche gehören" noch etwas ganz anderes. Die „zur Kirche gehören" sind die ἐκλεκτοί, die Auserwählten. Und was es mit diesen Auserwählten und mit ihrer Auserwählung auf sich hat, das kann man

sich klar machen, wenn man an die Auserwählung des auserwählten Volkes Gottes erinnert und an die Auserwählung der christlichen Gemeinde, wie sie im Neuen Testament beschrieben wird. Worum es dabei geht, sagt vielleicht am deutlichsten das Wort des Apostels Paulus: Was töricht ist vor der Welt, das hat Gott erwählet, daß er die Weisen zu Schanden machte; und was schwach ist vor der Welt, das hat Gott erwählet, daß er zu Schanden machte, was stark ist; und das Unedle vor der Welt und das Verachtete hat Gott erwählet, und das da nichts ist, daß er zunichte machte, was etwas ist, auf daß sich vor ihm kein Fleisch rühme. Von ihm kommt auch ihr her in Christo Jesu, welcher uns gemacht ist von Gott zur Weisheit und zur Gerechtigkeit und zur Heiligung und zur Erlösung, auf daß (wie geschrieben stehet) wer sich rühmet, der rühme sich des Herrn! (1. Kor. 1, 27—31).

Also so sehen diejenigen aus, die „zur Kirche gehören": töricht vor der Welt, schwach vor der Welt, unedel vor der Welt, verachtet und nichts. Und auf daß man nicht meine, das sei eine Beschreibung ihres früheren Zustandes, so wie sie gewesen sind vor ihrer Erwählung, fügt Paulus hinzu: „Wer sich rühmet, der rühme sich des Herrn." Das soll doch wohl heißen, daß auch der, der erwählt ist, keinen Grund hat, sich seiner selbst zu rühmen. Und ist das nicht, menschlich gesehen, das Merkwürdigste an den Auserwählten, von denen uns das Alte und das Neue Testament erzählen, daß sie niemals sich selbst rühmen, sondern immer und immer nur des Herrn? Aber man hüte sich, daß man nun deswegen ein Rühmen von ihnen mache. Es ist ja vielleicht eins unserer liebenswertesten Bedürfnisse, daß wir gar zu gerne aus Menschen ein Rühmen machen. Und es ist zu verstehen, daß sich dieses Verehrungsbedürfnis auch immer wieder an die Menschen heranmacht, von denen die Bibel uns erzählt. Aber das Bild, das dann von ihnen entsteht, ist falsch. Ein richtiges Bild von ihnen haben wir nur dann, wenn wir an ihnen schlechterdings nichts Rühmenswertes mehr sehen, und zwar deshalb nicht, weil vor dem Einen, Einzigen, dessen sie sich selbst rühmen, alles andere zu einem Nichts, ja, zu weniger als einem Nichts wird. So sehr Heldenverehrung sonst vielleicht am Platze sein mag, aber da wo sich einer Jesu Christi rühmt, verdeckt jede Heldenverehrung, auch die frömmste, gerade das, was

an diesem Menschen zu sehen ist, daß sich da nämlich einer, der weiß, und zwar auch wieder allein durch Jesus Christus weiß, daß er mit allem, was man an ihm rühmen mag, den Tod und Schlimmeres als den Tod verdient hat, durch den, dessen allein er sich rühmt, vom Tode gerettet weiß. Also, ich wiederhole, so sehen diejenigen aus, die „zur Kirche gehören": sie haben nichts, dessen sie sich rühmen könnten, außer Jesus Christus. Was sie unterscheidet von den Anderen, von denen, die „draußen" sind, ist nicht, daß sie besser wären als die Anderen. Sondern was sie unterscheidet, ist lediglich ihr Wissen darum, daß es an Niemandes Wollen oder Laufen liegt, sondern an Gottes Erbarmen. Sie, die sich allein des Herrn rühmen, die sich nur des göttlichen grundlosen Erbarmens rühmen, sie wissen, wo und wie der Mensch unheilbar krank ist, wie er nichts ist, trotz alles Rühmens, das man, menschlich gesehen vielleicht mit gutem Grund, von ihm machen kann, trotz aller Heldenverehrung, die man ihm sonst entgegenbringen mag. Und sie wissen das nicht nur von den Anderen, so als ginge sie das nun nichts mehr an, so als wären sie hinweg über den Berg, als gälte von ihnen bereits etwas anderes. Ja, ganz gewiß, es gilt von ihnen bereits etwas anderes. Sie können sich rühmen. Aber doch nun nicht ihrer selbst, sondern immer nur des Herrn.

Und wer ist dieser Herr? Er ist der „gekreuzigte Christ" (1. Kor. 1, 23); er ist der, der „ein Fluch für uns" geworden ist (Gal. 3, 13); der „um unserer Sünde willen dahingegeben" ist (Röm. 4, 25). Gerade weil sie sich dieses Herrn rühmen, der allein „uns von Gott gemacht ist zur Weisheit und zur Gerechtigkeit und zur Heiligung und zur Erlösung" (1. Kor. 1, 31), gerade darum wissen sie, daß zwischen ihnen und denen draußen „kein Unterschied ist: sie sind allzumal Sünder und mangeln des Ruhmes, den sie an Gott haben sollten" (Röm. 3, 23). Nicht daß sie in ihrem menschlichen Sein keine Sünder mehr wären (gibt es einen Christen, der nicht wüßte, daß wir die Sünde bis in den Tod werden am Halse hängen haben!), unterscheidet die, die „zur Kirche gehören" von denen, die draußen sind. Sondern allein ihr Wissen um das tiefe Versunkensein der ganzen Welt in die Sünde, das so tief ist, daß die Welt es garnicht mehr merkt; ihr Wissen darum, daß die ganze Welt und auch eine etwaige christliche Welt

tief in Sünde verstrickt ist und – bleibt. Dies ist aber auch der Unterschied, den sie auf keinen Fall verwischen lassen dürfen, sondern an dem sie festhalten müssen um jeden Preis. Und das ist eben ihr Wissen darum, daß diese Welt mit allem, was zu ihr gehört, verloren ist. Das ist nun freilich kein Wissen, wie man es etwa aus den Enttäuschungen seiner besonderen Überzeugungen in bezug auf den Weltlauf und das Verhalten der Menschen gewinnen kann. Es hat nichts zu tun mit dem „Untergang des Abendlandes" und den Stimmungen sogenannter „später" Zeiten. Es hat auch nichts zu tun mit der Wahrnehmung der augenblicklichen, angeblich ganz besonders tiefen sittlichen Verwahrlosung des Volkes (wer übrigens ein wenig von früheren Zeiten weiß, der weiß auch, daß diese Wahrnehmung zu allen Zeiten in gleicher Weise gemacht worden ist). Das alles liegt auf einem ganz anderen Brett als das Wissen von der Sünde. Bei alledem ist es so, daß der, der diese Überlegungen anstellt oder der diese Wahrnehmung von dem sittlichen Verfall macht, sich selbst entweder überhaupt oder doch sonst in einem letzten Sinne aus seinem Urteil über seine Zeit oder die Welt insgesamt ausschließt. Er verhält sich zu der Welt und ihrem Untergang etwa wie ein Kapitän, dessen Schiff untergeht, der sich aber selbst noch auf irgend eine Weise, im letzten Augenblick zu retten vermag.

Das Wissen darum, daß die Welt durch die Sünde verloren ist, ist ganz anderer Art. Wenn einer darum weiß, so geschieht es deshalb, weil er von seinem *eigenen* Verlorensein weiß. Er weiß *sich* schuldig, er weiß von *seiner eigenen* Sünde. Und darum und nur so weiß er von der Sünde der Welt, der Sünde der Anderen. Darum kann er sich, wenn er ihre Sünde erkennt, nicht von ihr loslösen, wie der Kapitän sich von dem untergehenden Schiffe löst. Er kann auf gar keine Weise entweichen. Denn es geht ja nicht um die Welt, nicht um die Anderen, nicht um ein Schicksal oder ein Verhängnis, das über ihn gekommen wäre, an dem er selbst aber im Innersten keinen Anteil hätte, und von dem er sich darum auch so oder so, anklagend oder überwindend, würde lösen können. Es ist nicht der Ablauf von allen möglichen Umständen und Zufällen und Folgen, die ihn wider seinen Willen in diese Lage des Sündigens gebracht hätten. Sondern

es geht gerade um ihn selbst, um sein innerstes Sein, seinen eigensten Willen. Von dem weiß er, daß er sündig ist. Und was er nun auch anstellen mag, es gibt gar nichts, wodurch er diesem seinem innersten Sein und Willen, eben seiner Sünde entgehen könnte. Er hat begriffen, daß er in ihr gefangen ist, daß er so wenig einen Ausweg daraus weiß, wie er auch nicht aus eigener Weisheit von dieser Sünde weiß. Er würde von ihr, er würde von dieser Gefangenschaft nichts wissen, wenn er sie nicht an demjenigen sähe, der sie für ihn auf sich genommen hat. An ihm erst wird die Sünde wirklich als Sünde offenbar. Und sich seiner rühmen als dessen, den Gott uns zur Weisheit und zur Gerechtigkeit und zur Heiligung und zur Erlösung gemacht hat, das heißt eben, an ihm die eigene Sünde sehen. Und das heißt wissen, daß wir, wenn wir auf uns sehen, nicht anders können als sehen, daß wir Sünder sind. Und wenn wir uns nur noch seiner rühmen können, so heißt das auch wieder: wissen und nicht vergessen, daß wir selbst mit allem, was an uns ist, Sünder sind und bleiben.

Ich sagte vorhin, die, die „zur Kirche gehören", unterschieden sich durch ihr Wissen um die Sünde von den Anderen, die nicht zur Kirche gehören, und diesen Unterschied dürften sie um keinen Preis verwischen lassen, hier müßten sie um alles in der Welt das festhalten, was ihnen anvertraut ist um ihrer selbst und um der Welt willen. Dieser Unterschied ist aber verwischt, und man kann darum nicht mehr sehen, was es doch zu sehen gilt, und man kann nicht mehr sagen, was doch unter allen Umständen von der Kirche, von denen, „die zur Kirche gehören", gesagt werden soll, wenn die, die „zur Kirche gehören", meinen, sie hätten nicht teil an der Sünde und sie unterschieden sich in Bezug auf die Sünde irgendwie von denen, die nicht zur Kirche gehören. Ja, gewiß sie unterscheiden sich von ihnen in Bezug auf die Sünde, weil sie nämlich von der Sünde wissen, von ihrer Sünde und von der Sünde der Anderen und weil sie, gerade sie wissen, daß an ihnen so wenig zu rühmen ist, wie an den Anderen. Wenn die, die „zur Kirche gehören", das nicht mehr in all der Strenge und Klarheit wissen, die hier geboten ist, wenn sie ihre eigene Sündhaftigkeit, die dieselbe ist wie die der Welt, nicht mehr wahr haben wollen, wenn sie die strenge Ausschließlichkeit des Ruhmes, der allein Jesus Christus

gilt, verloren haben, wenn sie meinen, sie könnten sich doch daneben auch ihrer Werke rühmen, dann vermögen sie auch die Sünde der Welt nicht mehr zu sehen, dann sehen sie an der Welt das, wovon wir vorhin schon sprachen, und sie verurteilen ihre sittliche Verkommenheit, ihre Oberflächlichkeit, ihre Heuchelei und was dergleichen mehr ist. Aber das vermag die Welt selbst zu erkennen, und sie verurteilt es selbst und kämpft dagegen. Und sie hat Recht daran, wenn sie meint, um das zu erkennen und zu verurteilen, brauche es nicht des Wortes Gottes.

Wenn die, die meinen, daß sie „zur Kirche gehören", sich noch ihrer eigenen Werke und Eigenschaften rühmen können, und ihnen nicht, wie dem Apostel Paulus jeder Ruhm „ausgeschlossen" ist (Röm. 3, 27), außer dem einen, der sich Jesu Christi rühmt, der allein und selbst unsere Gerechtigkeit ist, eben deshalb weil er unsere Sünde ist, dann sagen sie eben nicht mehr Gottes Wort, dann können sie es nicht mehr sagen. Denn wo sich einer seiner selbst, seines Werkes, seiner Eigenschaften rühmt, und seien es tausendmal sogenannte christliche Eigenschaften, sogenannte christliche Werke, da redet er seine eigenen Worte, da redet er von menschlicher Weisheit, da verteidigt er seine eigenen Einsichten. Da ist darum nicht mehr Gott der alleinige Herr dessen, was er sagt, wie es allerdings sein müßte, wenn er Gottes Wort sagte. Daran ändert sich auch nicht das Geringste, wenn er in biblischen Wendungen spricht und wenn er es von der Kanzel tut und wenn er es in sogenannter Rechtgläubigkeit tut. Wäre es anders, könnte man sich neben dem, daß man sich Jesu Christi rühmt, auch noch seines eigenen Werkes rühmen, dann hätten Luther und Calvin und die anderen Reformatoren sich ihr Werk sparen können, sie hätten den Papst und seine Kirche nicht in ihrem innersten Zentrum anzugreifen brauchen. Aber sie mußten ihr Werk tun um des Evangeliums willen, um des Wortes Gottes willen: damit sie, damit die Kirche das Wort Gottes sagen könnte, damit Gottes Wille und nicht Menschensatzung und Menschenmeinung verkündigt würde.

Was ist denn Gottes Wort? Es ist das Wort, daß Gott in seinem grenzenlosen Erbarmen in diese Welt der Sünde hineingesprochen hat. Will man also dieses Wort recht verstehen, dann muß man sich klar machen, was es Gott gekostet hat, dieses Wort zu sprechen. Denn es ist nicht nur ein Wort, wie wir wohl Worte sprechen. Die Bibel, die nicht nur dieses Wort selbst enthält, sondern seine ganze Geschichte, spricht von dem Bund, den Gott, indem er dieses Wort sprach, mit dem Menschen geschlossen hat, und sie spricht von der Treue, mit der Gott an diesem Worte festgehalten hat. Und die ganze unsägliche Mühe, die auf diesem Worte, auf dem Festhalten an ihm liegt, und damit das ganze unsägliche Erbarmen, das Gott in ihm den Menschen erweist, das mag man ungefähr ermessen, wenn man daran denkt, daß Gott es durch Menschen spricht. Mir hast du Arbeit gemacht mit deinen Sünden und hast mir Mühe gemacht mit deinen Missetaten, heißt es davon im Alten Testament (Jes. 43, 24). Man darf sich hier das Wichtigste, das es zu sehen gilt, nicht verdecken durch die Lehre von Gottes Allmacht und Alleinwirksamkeit. Gewiß, Gott ist allmächtig und alleinwirksam, aber doch nicht wie ein Zauberer. Wie gebraucht er seine Allmacht bei dem Erlösungswerk, wie spricht er sein Wort? Zuerst, in der Zeit des Alten Testamentes, durch die Männer seines Volkes, dieses Volkes, über dessen Verhältnis zu seinem Gott immer wieder das bittere Wort „Hurerei" steht. So sahen es die großen Propheten. Aber Gott hält diesem hurerischen Volke die Treue. Es ist kein Wunder, daß die Männer, durch die er spricht, in diesem Volke einsame Wege gehen müssen. Daß sie oft wie Ausgestoßene sind. Auf ihnen liegt die tiefe, abgrundtiefe Erkenntnis von der Sünde und der Verlorenheit der Welt, die sie gerade aus seinem Worte, das er zu ihnen spricht und das weiter zu sagen er ihnen aufgibt, und aus dem Wissen um seine Treue schöpfen. Und auch bei ihnen, deren Seele nach dem lebendigen Gott schreit wie der Hirsch nach frischem Wasser, die die Gehorsamen in diesem ungehorsamen Volke sind, auch bei ihnen immer wieder das Aufbegehren gegen die Hand Gottes, der ihnen ein Stück seiner Last, ein Stück seiner Treue aufgelegt hat, um sich der Welt als den Barmherzigen zu bezeugen, der das zerstoßene Rohr nicht zerbrechen und den glim-

menden Docht nicht auslöschen wird (Jes. 42, 3). Bis dann der kommt, an dem Gottes Seele Wohlgefallen hat (Jes. 42, 1), weil er die ganze Treue Gottes gegen die Verlorenen auf sich genommen hat. Aber gerade weil dieser der Treueste ist, weil er der von Grund auf Gehorsame ist, gerade darum ist die Mühe und Arbeit, die die Menschen dem treuen und barmherzigen Gott mit ihrer Sünde machen, in diesem Treuesten und Gehorsamsten am größten.

Was ist diese Treue und der Gehorsam, den er beweist? Etwas unendlich Einfaches, nämlich dies, daß er Gottes Willen tut, daß er sich im Gehorsam gegen Gott dem Bruder bis zum Letzten verbunden weiß, daß er sich eins weiß mit ihm, daß er an der Last des Anderen trägt, wie wenn es seine eigene wäre, ja, nicht nur wie wenn es seine eigene wäre, sondern er trägt die Last des Anderen als seine eigene. Er weiß sich nicht getrennt von dem Anderen, von dem Bruder und wenn der auch ein Sünder ist. Und wenn er geschieden ist von dem Anderen, so ist es nicht sein Werk, nicht sein Wille und seine Schuld, sondern er ist es dann, weil man ihn, der einem die Last abnehmen, der sich einem ganz gleichstellen wollte, weil man ihn zurückgewiesen hat, weil man meinte, es nicht nötig zu haben, daß ein Anderer einem die eigene Last trüge, daß ein Anderer einem die eigene Sünde abnähme und auf sich nähme und sie einem so vergäbe. Und gerade darum, weil er im Gehorsam eins ist mit den Andern, weil er sich ihnen im Gehorsam gegen Gottes Willen in der Erfüllung von Gottes Gebot ganz gleich stellt, darum ist zwischen ihm und denen, die meinen, seine Hilfe nicht nötig zu haben, die schärfste und tiefste Scheidung, die es geben kann zwischen Menschen: als der, der helfen will, indem er sich ihnen gleichstellt und ihr Diener wird und der zurückgestoßen und abgewiesen wird, als dieser zu allem Dienst bereite ist er ihr Richter; als der, der Gottes Willen gehorsam ist, der den treuen, barmherzigen Willen Gottes an ihnen erfüllen wollte, ist er der, der das Gericht des ewigen göttlichen Willens an ihnen vollzieht.

Nie ist es anders, wenn Gott zu den Menschen spricht, als daß er sich zu ihnen stellt als der, der zu ihnen gehört, daß er ihre Last auf sich nimmt, immer ist es so, daß er sich zu seinem Willen bekennt, der die Liebe will und die Liebe ist. Daß er diesen seinen Liebeswillen aus-

übt, wenn er zu den Menschen spricht, das ist die Last, die schwere Last der Treue, die er sich und seinen Knechten auferlegt, und die er sich am härtesten auferlegt hat, als er sie dem Treuesten auferlegte: so gewiß er den Menschen die Treue hält, wenn er zu ihnen spricht, so gewiß dürfen sich die nicht von der Welt loslösen, die ihr sein Wort sagen sollen, auch dann nicht, wenn sie in Seinem Namen das Gericht verkündigen müssen. Denn sie sind diejenigen, denen auch das andere Wort, das Wort der Gnade und des Erbarmens gegeben ist. Wollten sie sich lösen von der Welt, so wäre der Welt das Wort des Erbarmens genommen. Es darf ihr aber nicht genommen werden, bis das jüngste Gericht anbricht. Denn erst am jüngsten Tage wird die Scheidung stattfinden. Dann erst wird die Welt geschieden werden von seinem Reich. Und keiner von denen, denen im Alten und Neuen Testament sein Wort anvertraut ist, hat es unternommen, Gerichtsstunde zu halten und die Scheidung zu vollziehen. Keiner von ihnen hat so wie zum Beispiel die Neblim, die falschen Propheten des Alten Testamentes und die Pharisäer des Neuen Testamentes zu sagen gewagt: Wir sind die Auserwählten, und dort sind die Verstoßenen, und wir, wir gehören zu den Auserwählten und wir sind etwas anderes als die Anderen, die zur Welt gehören. Sondern alle haben sie gesagt, jeder auf seine Weise, daß Er das sein Volk heißen will, das nicht sein Volk war, und seine Liebe, die nicht die Liebe war (Röm. 9, 25. 26; Hos. 2, 25). Gottes Wort ist ein gnädiges und barmherziges Wort. Und auch da, wo es Gerichtswort ist, ist es ein barmherziges Wort, ja gerade dieses Wort will nichts anderes, als daß die Gnade Gottes in ihrer ganzen Tiefe, die alles und alle in sich einschließt, erkannt wird. Und wie die Gnade allen angeboten wird, so trifft auch das Gericht alle, und es hüte sich heute, — heute, das ist bis zum jüngsten Tag, wenn Er die Scheidung vollziehen wird — es hüte sich heute jeder, das Wort der Gnade von dem des Gerichtes zu scheiden. Es ist dann nicht mehr das Wort Gottes, des Gottes, der in seiner Langmut und in seiner Treue gegen seine Welt die Sünde der Welt trägt.

Das Wort Gottes ist darum immer auch und zuerst das Wort davon, daß wir ihm Mühe und Arbeit machen mit unserer Sünde und

Missetat. Wir, das heißt, wir Menschen alle, und die, die dieses Wort verkündigen, wahrhaftig nicht weniger als die, zu denen wir es sprechen. Und gerade die, die es sprechen, müssen wissen, welche Mühe und Arbeit auf diesem Worte liegen um ihretwillen wie um der Welt willen. Um dieser Mühe und Arbeit willen, die Gott sich dieses Wort kosten läßt, ist dieses Wort frei. Das heißt, es ist heute so wenig wie je einer bestimmten Partei oder einem Volke oder auch einer Kirche, das würde dann heißen, einer solchen Gruppe von Menschen, die meinen, sie seien die Kirche, zum Eigentum gegeben. Das Wort Gottes ist keine Parole, die man sich zurufen kann und durch deren Besitz man zeigen und beweisen kann, daß man mit allen anderen nichts mehr zu tun hat. Sondern wer das Wort Gottes sagt, gehört zur ganzen Welt, und er darf sich von Niemanden scheiden. Denn Gottes Wort, das das Wort der Gnade und des Gerichtes ist, gehört als Wort der Gnade und als Wort des Gerichtes der ganzen Welt. Und daß es das Wort Gottes gibt, daß es gesprochen werden soll, daß wir es im Namen Gottes sprechen sollen, das ist das Zeichen dafür, daß auch Gott sich nicht scheidet von der Welt, von der ganzen Welt, sondern daß er sich zu ihr, zur ganzen Welt bekennt als zu seiner Welt.

Das Wort Gottes ist frei und will frei bleiben, es ist souverän und will souverän bleiben. Das heißt, es gibt sich in Niemandes, in keiner Partei und auch keiner Kirche Besitz. Denn es ist sowohl als das Wort der Gnade wie auch als das Wort des Gerichtes ein Wort an die ganze Welt, Christen sowohl wie Nichtchristen. Wenn wir das verstanden haben, dann denke ich, verstehen wir auch, was Kirche ist und wer die sind, die zur Kirche gehören. Kirche, das sind die, denen das Wort Gottes für die Welt anvertraut ist. Ich sage ausdrücklich; anvertraut ist und nicht: in Besitz gegeben ist. Die katholische Kirche hat das Wort Gottes in ihren Besitz genommen. Und das ist der Grund, warum die Reformatoren ihr Werk tun mußten. Das ist ganz offenbar die der Kirche eigentümliche große Versuchung, daß sie das Wort Gottes, das ihr für die Welt anvertraut ist, damit es der Welt erhalten bleibe, daß sie dieses Wort in ihren Besitz nimmt, um dadurch sich selbst in der Welt zu konstituieren als eine von der Welt getrennte

und unterschiedene Macht. Hier gilt es um des Wortes Gottes willen, um der Kirche und um des Heiles der Welt willen zu wachen.

Das Wort Gottes läßt sich in keinen Besitz nehmen. Diese Souveränität des Wortes Gottes ist, wenn ich so sagen darf, dadurch garantiert, daß es ungetrennt und untrennbar das Wort des Gerichtes und der Gnade ist. Und wenn die Kirche sich dadurch in seinen Besitz setzen will, daß sie es für sich als das Wort der Gnade und für die Welt als das Wort des Gerichtes versteht, so wie die katholische Kirche und die Sekten es ganz offen tun, dann hört es auf, das Wort Gottes zu sein und es wird zu Menschensatzungen und zu unverschämten Menschenansprüchen.

Ich sagte zu Anfang, unser Thema, Bibel und Kirche, wolle die gegenseitige Bedingung betonen, unter der Bibel und Kirche stehen, so daß es die Bibel als Wort Gottes nicht gibt ohne die Kirche, daß es aber auch keine Kirche gibt ohne die Bibel und das in ihr der Welt geschenkte Wort Gottes. Man hat der evangelischen Kirche oft den Vorwurf gemacht, sie habe an die Stelle des lebendigen Papstes zu Rom den papierenen Papst des Bibelbuches gesetzt. Daß damit zum mindesten die der evangelischen Kirche eigentümliche Gefahr bezeichnet ist, das wird Niemand leugnen wollen. Und diese Gefahr wird in demselben Augenblick zur Wirklichkeit, wo die Kirche vergißt, daß sie auf keinen Fall die Herrin ist über das Wort Gottes, wo sie die Souveränität des Wortes Gottes antastet. Denn wo das geschieht, da ist die Bibel in der Tat nichts anderes mehr als ein Buch, das man dann auf Grund seiner jeweiligen weltanschaulichen Voraussetzungen, die man an es heranbringt, so oder so, orthodox oder liberal versteht. Nie und nimmer ist aber das, was man auf Grund dieser so oder so, orthodox oder liberal, verstandenen Bibel sagt, das Wort Gottes, sondern es ist dann nur noch eigene Menschenmeinung und Menschenüberzeugung.

Freilich, daß sich eine Kirche der eigenen Souveränität begibt, daß sie nicht Herrscherin und Besitzerin sein will, sondern Dienerin an dem Worte Gottes, das ihr nicht mehr und nicht weniger gesagt ist wie der Welt, daß sie also in Wahrheit Kirche ist, das ist wiederum nicht

anders möglich als dann, wenn sie auf das Wort Gottes hört. Das allein heißt ja zur Kirche gehören, daß man auf das Wort Gottes hört. Das ist ja der einzige wirkliche Unterschied der Kirche von der Welt, daß die Kirche auf das Wort Gottes hört, das ihr und der Welt gesagt ist, das sie, die Kirche und die Welt, in gleicher Weise nötig haben. Ob die Kirche also Kirche ist, wie will sie das anders erkennen als so, daß sie selbst auf das Wort Gottes hört, das sie verkündigt, daß ihr jeder Hochmut, jeder Eigendünkel schwindet, als sei sie besser als die Welt, als sei ihr das Wort des Gerichtes und das Wort der grundlosen Gnade jemals weniger gesagt als der Welt, als habe sie das eine und das andere jemals weniger nötig als die Welt. Wie will die Kirche anders erkennen, daß sie Kirche ist, als dadurch, daß sie ganz offen ist für die Not der Welt als für ihre eigene Not, daß sie die Not der Welt erkennt als ihre eigene Not. Denn man kann ganz gewiß sein, wenn man in der Kirche von einer Not oder Sünde spricht, von der man meint, daß es sie nur in der Welt gibt, aber nicht in der Kirche, dann sieht die Kirche nichts anderes, als was die Welt selbst zu sehen vermag und was sie selbst auch sieht. Dann sagt die Kirche nicht das Wort Gottes, sondern ihre eigenen, nämlich Menschenworte. Und gerade dann, wenn die Kirche meint, tiefe Unterschiede zwischen ihrem Sein und dem Sein der Welt, zwischen ihrer Haltung und der Haltung der Welt behaupten zu müssen, gerade dann spricht sie aus dem Eigenen und nicht aus Gottes Wort. Gottes Wort sagt nicht der, der schon erleuchtet ist, sondern der, der sich selbst erst durch das Wort, das er sagt, erleuchten lassen will. Und von Gottes Wort wird nicht der geheilt, der es schon als Gesunder spricht, sondern der es als Kranker spricht und hört. Anders ist es nicht bei der Kirche. Und es stünde anders um die Kirche und anders um die Welt, die Kirche würde anders die Not der Welt erkennen und für sie das heilende Wort zu sagen wissen, wenn sie es wüßte und von Grund auf wahr haben wollte, daß ihre Not dieselbe ist wie die der Welt und daß die Not, die Sünde der Welt ein und dieselbe ist wie ihre eigene, der Kirche Sünde und Not.

Inhalt

Seite

Einleitung 1

Erster Teil

Protestantismus und Wirklichkeit 13
Kirche und Wirklichkeit 44
Glaube und Wirklichkeit 65

Zweiter Teil

Protestantischer Glaube 91
Was ist Wort Gottes? 118
Predigt und Wort Gottes 140
Bibel und Kirche 180

Druck von Radelli & Hille in Leipzig

Friedrich Gogarten
Ich glaube an den dreieinigen Gott

Eine Untersuchung über Glauben und Geschichte. geh. 6.—, in Leinen 8.50

Inhalt: Glaube und Geschichte: Die verhängnisvolle Verwandlung/Geschichtliches und Übergeschichtliches. Schöpfung: Der Glaube an Gott den Schöpfer / Schöpfung und Geschichte. Erlösung: Gesetz und Verheißung / Das Evangelium. Heiligung: Die Gemeinde der Heiligen / Glaube und Werke.

Gogarten ist es darum zu tun, den Menschen wieder für den Menschen zu wecken und an Stelle der zur Geschichtsphilosophie gewordenen Theologie wieder zu einem unmittelbaren Glaubenserlebnis zu kommen, zur unausweichlichen inneren Entscheidung. Deshalb setzt er sich mit allen philosophischen Anschauungen von Kant bis Hegel und dem späteren Idealismus auseinander, die das Glaubenserlebnis in der Theologie überwucherten und statt der unmittelbaren Verantwortung, in die der Mensch gegenüber jedem Einzelgeschehen hineingezogen wird, lediglich die leitenden Ideen der geschichtlichen Entwicklung erkannten. Für Gogarten aber ist Geschehen nicht Deutung gegenwärtiger oder vergangener Dinge, sondern ein unmittelbares Erleben, eine konkrete Begegnung eines Du mit dem Ich, wobei das Du einen unbedingt verpflichtenden Anspruch auf innere Beteiligung und Entscheidung an das Ich stellt. Anerkenntnis dieses Anspruches und seiner Gültigkeit ist für Gogarten Glaube an Gott. Der Autor entkleidet den Vorgang des Geschehens von allem Abstrakten und stellt ihn unmittelbar und konkret als Gegenüberstehen von Du und Ich wieder her. So wird Gott wirklich und glaubbar im einzelnen Geschehnis, und erscheint nicht mehr als abstrakte Sinngebung einer allgemeinen Entwicklung oder der Entwicklung eines wohlwollenden Weltgeistes, wie es die Geschichtsphilosophie der letzten Jahrhunderte aufgefaßt hat. Damit aber wird etwas Lebendiges in die Geschichte wie auch in die Entscheidung des Menschen gebracht und sein Glaube an Gott wirkt sich unmittelbar als innere Verantwortung aus.

Karl Reser

Die Bedeutung dieses Buches wird man nicht leicht hoch genug ansetzen können: es bezeichnet einen Scheideweg wie einst Schleiermachers Reden über die Religion. Das ist die Befreiung der Theologie aus der geschichtsphilosophischen Deutung und zugleich ein Bekenntnis, das zur Entscheidung zwingt.

Deutsches Pfarrerblatt

Das ist ein tapferes Buch, ein rechtes Kämpferbuch! Gogarten hat etwas von der Art Kierkegaards an sich, und sein Buch mit seiner tapferen Einseitigkeit wird ein Markstein sein auf dem Wege der wirklichen Erfassung dessen, was Glauben und was Geschichte ist und was das Bekenntnis zum dreieinigen Gott in sich schließt.

Eckart

Ein mächtiges, für unser Geschlecht fast übermächtiges Buch liegt hier vor uns, dessen Wirkung an der Gestaltung der zukünftigen Geistesentwicklung einen entscheidenden Anteil haben muß. Der Aufweis der verhängnisvollen Verwandlung der christlichen Botschaft in eine allgemeine Vernunftwahrheit oder Wesensnotwendigkeit, der wirklichen Geschichte in eine Wesensentwicklung und Folge von Erscheinungen, der Ruf zur Besinnung, Scheidung, Reinlichkeit — das alles ist, mit einem Wort gesagt, reformatorisch.

Illusionen

Eine Auseinandersetzung mit dem Kulturidealismus. geh. 4.—, geb. 5.50

Inhalt: Vorwort / Die Entscheidung / Ethik des Gewissens oder Ethik der Gnade / Die Kirche und ihre Aufgabe / Die Frage nach der Autorität / Kultur und Religion / Der protestantische Mensch

In diesen Aufsätzen erhebt Gogarten den schärfsten Widerspruch gegen den Versuch des gegenwärtigen Menschen, aus dem idealistischen Streben nach Kulturgestaltung und mit Hilfe einer der Philosophie des 19. Jahrhunderts entnommenen hochstehenden Ideologie Religion zu machen und den Glauben der Menschen an sich und die Entwicklung als Ausdruck Gottes und seines Geistes anzusehen. Er weist nach, wie die idealistische Philosophie von Fichte und Hegel, sowie in ihren späteren Auswirkungen durch ihre Theologie den Menschen aus seinen innersten Entscheidungen herausgelöst und ihn sowie auch die Kirche und das gesamte Glaubensleben der Wirklichkeit entfremdet und in eine religiöse Kulturillusion geführt haben. Das Buch ist eines der erschütterndsten Zeugnisse der tiefen Tragik, in die alles Menschentum kraft seines Wesens verstrickt ist und zugleich eine grundsätzliche Klärung der Gottes- und Glaubensfrage innerhalb der gegenwärtigen protestantischen Theologie.

Die religiöse Entscheidung. geh. 2.50, geb. 4.—

Inhalt: Die religiöse Entscheidung / Religion und Volkstum / Die Krisis der Kultur / Mystik und Offenbarung / Die Kirche

Hier ist Reformation und Protestantismus zu ihrem Ausgangspunkt, zu Luthers klarer Grundstellung von Mensch zu Gott zurückgekehrt. Zu Gott führt weder die Religion, die aus der immanenten Seele der Kultur oder vom Menschen ausgeht, noch das religiöse Erlebnis und ebensowenig die „Mystik", sondern lediglich die Erfassung des Ewigen als etwas Wirklichem und die daraus hervorgehende innerste Wandlung des Menschen zur Demut. Protestantismus ist hier nicht eine Verhüllung für modernen Liberalismus und Freidenkertum, sondern ein Kampf, der innerhalb des Christentums um die christlichen Kernwahrheiten ausgetragen wird.

Von Glauben und Offenbarung. Vier Vorträge. geh. 2.—

Inhalt: Die Offenbarung / Offenbarung und Zeit / Glaube und Offenbarung / Gemeinschaft oder Gemeinde

Wie Kierkegaard gegen die „Flauheit und Fadheit" als die größte Gefahr des religiösen Denkens sich opferte, so geht es auch Gogarten um die Größe des Gottesglaubens und der Souveränität einer letzten höchsten Wahrheit, die alles bedingt. Wahrheit, die zugleich das Absolute ist, vermag nur der Glaube als überwältigende Macht Gottes zu erfassen, ohne daß dem Menschen Anteil oder Verdienst zukommt.

Martin Luther, Predigten. Ausgewählt und mit Nachwort versehen von Friedrich Gogarten. geh. 12.—, in Leinen 15.—

Die durch Friedrich Gogarten besorgte Auswahl will Luthers Predigten kein totes historisches Dokument setzen, sondern den lebendigen Glauben Luthers innerhalb der gegebenen Wirklichkeit des Lebens aufzeigen, aus dem heraus ein neuer Mensch und eine neue Kirche geboren werden können und die Gegenständlichkeit der Predigten Luthers in ihrer Wirkung und die Bedeutung seines Prädestinationsglaubens sichtbar machen. Durch ein umfassendes Nachwort wird Luther gewissermaßen in die neueste Theologie eingeführt und zugleich die Reformation als Durchbruch des Neuen herausgestellt.

Hinrich Knittermeyer/Die Philosophie und das Christentum

geh. 4.—, geb. 6.25

Knittermeyer ist Schüler Natorps und Mitkämpfer Gogartens auf weltanschaulichem Boden. Wie Gogarten sich mit der Theologie an dem Absoluten auseinandersetzt, so tut es Knittermeyer mit der Philosophie. Er stellt die Frage nach dem Anteil, den die Philosophie für die Lösung der den Menschen bedrängenden geistigen Nöte haben kann. Dadurch zwingt er die Philosophie in eine tiefere Verantwortung gegenüber dem erkenntnissuchenden Menschen hinein und kommt zu dem Ergebnis, daß die Wahrheit des Erkennens, die Philosophie dort aufhört, wo der Mensch unmittelbar vor die Wirklichkeit und damit vor Gott gestellt ist oder wo sie von sich selbst aus in die Gotteswirklichkeit eindringen will. Bei dieser Gegenüberstellung tritt die Wahrheit des Glaubens ihr Recht an. Damit ist der Konflikt zwischen Philosophie und Christentum ausgeglichen. Knittermeyer führt die Probleme auf die einfache Fragestellung des Lebens zurück und gibt jedem wahrheitssuchenden Menschen, auch dem Laien, den Weg zum Ausgleich der Gegensätze.

Christoph Schrempf / Sören Kierkegaard

Eine Biographie, 2 Bände, geh. je 7.50, in Leinen je 10.—.

Die Biographie Kierkegaards die jetzt abgeschlossen vorliegt, ist eine Darstellung seines geistigen Lebens. Der erste Teil behandelt die Zeit des Werdens vom 22. bis zum 35. Jahre, der zweite Teil umfaßt die letzten sieben Lebensjahre von 1848 bis 1855. Schritt für Schritt folgt Schrempf den Gedanken Kierkegaards und zeigt die Kräfte auf, die ihn zu der außergewöhnlichen religiösen Persönlichkeit machen. Er ist als Mensch der Gegentypus zu Goethe, der von Zweifeln und Erwägungen nie zur erlösenden Tat kommt und deshalb auch nicht mit dem dogmatischen Christentum zu brechen vermag, über dessen Schranken er längst hinausgewachsen war. Um so schärfer und wahrheitsfanatischer ist sein Kampf gegen Gefühlsträgheit und das kirchlich-christliche Beamten- und Schriftstellertum, der ihn schließlich zu der Auffassung bringt, daß er das Opfer ist, das jede Generation bringen muß, wenn die Menschheit einen Schritt vorwärts kommen will. So ist die Auseinandersetzung Schrempfs mit Kierkegaard und der Tragik seiner Vereinsamung gewissermaßen eine vita spiritualis, und zugleich die Geschichte eines Menschen, deren Kern das Ringen um die Synthese seiner selbst ist.

Christentum und Wissenschaft:

Das Werk ist eine besondere Art von Biographie, ein geniales Bild von seinem Seelenleben. Das ganze Buch ist also lebendige Auseinandersetzung mit Kierkegaard und wird für den Leser (nicht für den „Christen", nicht nur für den Historiker und Psychologen) zugleich eine Auseinandersetzung mit Christoph Schrempf. — Vielleicht, daß Kierkegaard-Biographien geschrieben werden, die „wirklichkeitsgetreuer" sind, aber das Interesse der Gegenwart an Kierkegaard ist ein aktuelles, und darum kann man an dem Ernst dieses Werkes nicht vorüber.

Hannoverscher Kurier:

Christoph Schrempf nennt sein Werk eine Biographie. Aber es ist mehr: es sind die Akten eines unerbittlichen Staatsanwalts in Sachen Kierkegaard, der jetzt eine sorgsame, durchweg auf den Quellen aufgebaute Darstellung seines äußeren und inneren Werdegangs mit einer existenziellen Kritik verbindet.

Sören Kierkegaard / Gesammelte Werke

Unverkürzt herausgegeben von Christoph Schrempf

Bd. 1/2. Entweder—Oder. Ein Lebensfragment (1843). 2. Bde. 5. Tausend. geh. 14.—, Leinen 19.—

Bd. 3. Furcht und Zittern. Dialektische Lyrik. — Wiederholung. Ein Versuch in der experimentierenden Psychologie (1843). 5. Tausend. geh. 4.—, Leinen 6.—

Bd. 4. Stadien auf dem Lebenswege. Studien von Verschiedenen (1845). 5. Tausend. geh. 9.—, Leinen 11.50

Bd. 5. Der Begriff der Angst. Eine simple wegweisende Untersuchung in der Richtung auf das dogmatische Problem der Erbsünde (1844). 4. Tausend. geh. 3.50, Leinen 5.50

Bd. 6/7. Philosophische Brocken. Auch ein Bißchen Philosophie (1844). **Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift** zu den philosophischen Brocken (1846). 2 Bde. 4. Tausend. 16.—, Leinen 21.—

Bd. 8. Die Krankheit zum Tode. Eine christlich-psychologische Entwicklung zur Erbauung und Erweckung (1849). 4. Tausend. geh. 3.—, Leinen 5.—

Bd. 9. Einübung im Christentum (1850). 4. Tsd. geh. 4.50, Leinen 6.50

Bd. 10. Der Gesichtspunkt für meine Wirksamkeit als Schriftsteller. Eine direkte Mitteilung, Rapport an die Geschichte (1848). Zwei kleine ethisch-religiöse Abhandlungen von S. K. (1849). — Über meine schriftstellerische Wirksamkeit (1851). 3. Tausend. geh. 3.75, Leinen 5.75

Bd. 11. Zur Selbstprüfung der Gegenwart anbefohlen (1851). **„Richtet selbst."** Zur Selbstprüfung, zweite Folge (aus dem Nachlaß herausgegeben). 3. Tausend. geh. 4.—, Leinen 6.—

Bd. 12. Der Augenblick (1855). 5. Tausend. geh. 3.50, Leinen 5.50

Gerhard von Mutius in der „Zeitwende": Einige leidenschaftliche Leser und Verehrer hat Kierkegaard immer in Deutschland gehabt. Aber eine breitere Welle des Verständnisses und der Bewunderung führte erst mit den Anfängen des neuen Jahrhunderts zu einer vollständigen Übersetzung seiner Werke, die kurz vor dem Ausbruch des Weltkrieges bei dem Verlag Diederichs abgeschlossen vorlag. Durch den Zusammenbruch im Herbst 1918 ist der Boden geschaffen, um seine große Lehre zu verstehen. Dreierlei sollte da der Deutsche der Nachkriegszeit von Kierkegaard übernehmen. Nämlich 1. einen Maßstab und ein Ziel haben, das über alle bloß menschlichen Maßstäbe und Ziele hinausgeht, 2. bei sich selber mit dem Wiederaufbau anfangen, sich allein verantwortlich vor Gott fühlen, 3. diese innere Haltung nach außen leidend und handelnd bewähren. Für Kierkegaard ist dies alles zusammen der eigentliche Inhalt des Wortes „Glauben". Ich kann aber ebenso gut sagen, es ist Wiedergeburt und Verjüngung. Darum gilt es für uns, daß heute und hier jeder von uns mit sich selbst beginne, den Weg zu sich selber finde, der dann aus sich heraus auch der deutsche Weg sein wird.

An die Gesammelten Werke schließen sich an:

Erbauliche Reden in vier Bänden. Herausgegeben von Christoph Schrempf.

Bd. III. Leben und Walten der Liebe. geh. 7.—, Leinen 9.50

Eugen Diederichs Verlag in Jena

IV 215

234.25
G557g